فلسفة التاريخ

د. مصطفى النشــــار

سلسلة الشباب

شهرية / العدد (١٤)

فلسفة التاريخ

• د. مصطفى النشار

• لوحة الغلاف للفنان :

أحمد خليل محمد

• التدقيق اللغوى :

أسامة عبد الهادى

• الطبعة الأولى : ٢٠٠٤

• رقم الإيداع : ١٥٨٠٧ / ٢٠٠٤

• المراسلات :

باسم رئيس التحرير على العنوان التالى :

١٦ أ ش أمين سامى قصر العينى

رقم بريدى : ١١٥٦١

• الطباعة والتنفيذ :

شركة الأمل للطباعة والنشر

ت : ٣٩٠٤٠٩٦



إن قراءة التاريخ عموما مسألة فى غاية الأهمية بالنسبة للإنسان ، إذ لا يمكننا الآن أن نتخيل وجودنا الحاضر بدون الوعى بالتاريخ السابق الذى صنعه البشر من قبلنا.

ولاشك أنه مما يميز الإنسان حقا عن بقية الكائنات ، هو ذلك الوعي بتاريخه، وبقدرته على تسجيله وقراءته والاستفادة منه. ومن ثم وجب فى كل مراحل حياة أى إنسان منذ نعومة أظفاره الاهتمام بقراءة التاريخ سواء تاريخ أمته للتعرف على إنجازات أجداده وآبائه، أو تاريخ العالم شرقه وغربه للتعرف على إنجازات شعوب العالم الأخرى.

ومن الضرورى - بنفس القدر - أن تكون هذه القراءة موضوعية استنادا على الموضوعية التى ينبغى أن يكون كتّاب هذا التاريخ العام، أو كتّاب التاريخ الخاص قد تحلوا بها .

وهذه القراءة الموضوعية من شأنها إزكاء روح المقارنة لدى القارئ بين تاريخه الماضى(تاريخ أمته وشعبه عبر العصور) وبين التاريخ العام (تاريخ شعوب العالم الأخرى شرقا وغربا) وهذه المقارنة من شأنها بالطبع أن تدفع القارئ إما إلى إدراك

عمق تاريخ حضارته وأمته والاستفادة من هذا العمق الحضارى فى صنع الأفضل والأرقى فى هذا العصر الذى نعيشه أو إلى إزكاء روح المنافسة لديه إذا وجد أن هذا التاريخ لأمته لم يكن على المستوى الذى يفخر به أو يسعده.

وفى كل الحالات فإن قراءة التاريخ بكافة صوره مفيدة أقصى استفادة لأنها تشكل الجذع الذى يتولد عنه الوعى الإنسانى عامة، الوعى بأهمية وجود الإنسان على هذه الأرض فوجوده هو وجود للإنجاز وللإبداع وللمعرفة وليس مجرد وجود حيوي حيواني مجرد من الفهم والوعى والإنجاز!.

إن قراءة التاريخ وفهم أبعاد التطور التاريخى للإنسانية مسألة شاقة؛ وخاصة إذا ما نُظر إلى التاريخ من منظور المؤرخ العادى الذى ينشغل فى تأريخه بتتبع الأحداث الجزئية تتبعا تفصيليا مملا، إن من شأن هذا الإغراق فى التفاصيل الذى يبعث على الملل أن المرء عادة ما يفقد القدرة على إدراك المغزى من وراء الاطلاع على هذه الأحداث ومعرفة تفاصيلها.

والمطلوب هو تقديم التاريخ فى صورة مشوقة جاذبة للعقل وباعثة للوعى بأهمية مانقرأ، وهنا تبرز أهمية كتابة التاريخ من منظور فلسفى شامل لا ينظر إلى التفاصيل وتفاصيل التفاصيل، بل ينظر إلى التاريخ الإنسانى باعتباره تاريخا

لحضارات كبرى ولدت ونمت وتطورت ثم هرمت وبادت... ويفسر هذا التاريخ لتلك الحضارات من خلال التساؤلات عن كيف ولدت، وكيف نمت، وتطورت، وما الذى أدى إلى هرمها ثم انهيارها!!.

إن هذه التساولات هى التى يبحث عنها عادة القارئ الواعى وكذلك المؤرخ الواعى ولا يمكن أن يتولد هذا الوعى إلا من خلال معرفة عقلية فلسفية لدى كل من المؤرخ والقارئ.

وبما أن الإنسان سواء أكان مؤرخا أو قارئا هو بلاشك ذلك الكائن العاقل وهو أيضا ذلك الكائن المفكر الذى يريد أن يعرف نفسه وكل ما يدور حوله وهذه الرغبة العارمة لدى الإنسان فى المعرفة هى ما تجعله دائما يبحث عن الجديد فى كل شىء، وهى ما تدفعه ليس إلى التعرف على الجديد المتعلق بالحاضر والمستقبل فقط، بل أيضا هى ماتدفعه للتنقيب فى التاريخ الماضى عله يجد فيه ما يفيده بشأن فهم أبعاد الحاضر بصورة أشمل وأعمق.

وهنا ومن هذه الزاوية تأتى أهمية هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ، فهو كتاب يزيدك وعيا بأهمية التاريخ وبأهمية قراءته قراءة فلسفية ويزيدك قدرة على فهم ما تقرأ من تاريخ الإنسانية، فى كل عصورها ومراحلها كما يزيدك إدراكا لأبعاد

فهم التاريخ الإنسانى فى الماضى والحاضر كما أنه يمكنك من خلال بعض ما عرضنا له من نظريات فلسفية حول تفسير التاريخ والحضارات الإنسانية التنبؤ بما يمكن أن تكون عليه أحداث المستقبل.

وعلى أية حال فقد كنت حريصا فى كتابته كل الحرص على أن تكون العبارات واضحة والمصطلحات المستخدمة مشروحة ومفهومة، كما كان الحرص كذلك على أن يُزود الكتاب بالهوامش والمراجع المستخدمة وهى كلها - عن عمد - مراجع ومصادر عربية أو مترجمة إلى اللغة العربية حتى يمكنك عزيزى القارئ الرجوع إليها والاستزادة منها حول أى موضوع شغل اهتمامك من الموضوعات المعروضة.

وأتمنى أن تتحقق لك كل الاستفادة من هذه الإطلالة السريعة على فلسفة التاريخ ذلك الفرع شديد الأهمية خاصة فى عصرنا الراهن.

والله من وراء القصد

الفصل الأول

المقصود بالتاريخ وفلسفة التاريخ

أولا: المقصود بالتاريخ:

إن نقطة «التاريخ» كلمة ذات مدلولات عديدة وذات أثر بالغ على كل من يسمعها وهى تكتسب أهميتها بالطبع من كونها اسما لذلك العلم على التاريخ الذى يعد واحدا من أهم العلوم الإنسانية.

فعلى الرغم من أن البعض ينظر إلى كتابة التاريخ على أنها لا يمكن أن تكون علما ولا يمكن إلا أن تكون صنعة أو فنا أو فلسفة؛ صنعة بتصيد الوقائع، وفنا بإقرار نظام أى معنى داخل فوضى المادة، وفلسفة بالسعى وراء وجهة النظر والتنوير[1] إلا أن البعض الآخر - وبالطبع هؤلاء هم الغالبية العظمى من الكتاب - يرى أن «التاريخ علم ما فى ذلك ريب، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج ثابت وثيق للبحث فى نوع واحد معين من الوقائع.

فهو علم الوقائع التى تتصل بالأحياء من الناس فى مجتمع خلال توالى الأزمنة فى الماضى ويدخل فى عداد العلوم الوصفية[٢]

(أ) التاريخ كعلم وصفى :

من المعروف أن العلوم الوصفية تختلف عن العلوم العامة اختلافا واضحا، فالعلوم العامة مثل الميكانيكا والفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها تعمل لاكتشاف القوانين مفسرة للظواهر التى من نوع واحد ضاربة صفحاً عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع بل التنبؤ بما سيكون فى أحوال معلومة، والعلوم الوصفية تسعى لمعرفة وقائع جزئية فتبحث كيف تتوزع إما فى المكان وحده (مثل علم الجغرافيا، وعلم المعادن، وعلم النبات، وعلم الحيوان) أو فى المكان وتوالى الأزمنة معا (كعلم الجيولوجيا) وإلى هذا النوع الأخير ينتسب علم التاريخ[٣] لكن الحقيقة أن علم التاريخ له وضع خاص بين هذه العلوم، فبينما جميع العلوم لا تعمل إلا فى نوع واحد من الظواهر نجد أن التاريخ يجب عليه أن يدرس فى أن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف : (١) وقائع مادية تعرف بالحواس تتمثل فى أحوال الناس المادية وأفعالهم[٢] ووقائع من طبيعة نفسية تتمثل فى العواطف والأفكار والدوافع

التى لا يدركها إلا الشعور، ولا سبيل لدى المؤرخ لأن يبتعد عنها أو يصرف عنها النظر؛ لأنها توحى بسلوك الناس وتقتاد أفعالهم الحقيقية(٤)

ولما كانت الوقائع - موضوع علم التاريخ - تتعلق بالأمور الماضية فإنها لا يمكن أن تلاحظ بطريقة مباشرة وإنما تعرف بطريقة غير مباشرة وذلك بدراسة الآثار التى حفظت لنا منها كما فى الجيولوجيا وعلم العصور القديمة.

والوقائع موضوع التاريخ على نوعين : الموضوعات المادية التى كانت على صلة بالناس والوثائق الشفوية أو المكتوبة التى مرت من خلال الوسيط اللغوى مضافا إليها ما تبقى من لغة الإقليم أو الأعراف الجارية فيه مثل الحقل المكشوف أو الدورة الزراعية التى كان الناس يستخدمونها، أو الطقوس الدينية التى كانوا يمارسونها، وعلى أية حال فإن كمية الوقائع التى يمكن للإنسان أن يشاهدها مباشرة فيما يتعلق بالظواهر التاريخية كمية ضئيلة جدا لأن الحاضر سرعان ما يستحيل إلى ماض(٥) وإذا أردنا أن نعبر عما سبق بلغة أكثر وضوحا للقارئ العام فإنه ينبغى التمييز بين وجهات النظر المختلفة لهذه الكلمة، الاصطلاح (التاريخ) إذ ينبغى التمييز أولا بين التاريخ كأحداث وقعت فى الماضى أو تقع فى الحاضر أو يتوقع حدوثها فى

المستقبل، وبين التاريخ كعلم يقصد منه حفظ هذ الأحداث وتسجيلها عبر الوثائق الأصلية والشواهد الأثرية والأدلة المختلفة التى تؤكد حدوثها على نحو ما حدثت(٦).

وينبغى ثانيا التمييز بين المعانى العامة أو الشائعة للتاريخ وبين المعنى الاصطلاحى العلمى له، فالتاريخ عند العامة رمز للزمن، وللأزمان الغابرة سحرها وتأثيرها الآثر عند هؤلاء وهم يعيشون حاضرهم وفى أحيان كثيرة أسرى لذلك الماضى ويستحضرونه فى كل وقت بصور شتى منها الأسطورى والخرافى ومنها الحكايات الروائية التى يمتزج فيها الأسطورى بالواقعى والمثال بالحقيقى، وكم من روايات وحكايات شفهية مارست دور الفعل الحقيقى للتاريخ فى عقول الناس وكم من أبطال لتلك الحكايات التى صورها الراوى الشعبى مارست دورها الساحر فى التأثير على عقول السامعين فينظرون إلى هؤلاء الأبطال وكأنهم عاشوا حقا ومارسوا هذه البطولات الخارقة بالفعل؛ أو لم يكن ببعيد عن ذلك نظرة اليونانيين لبعض أبطالهم على أنهم آلهة أو أنصاف آلهة تأثرا بما ألصق بهم فى القصص الشعبية من بطولات خارقة لا يستطيع القيام بها أى إنسان عادى.

(ب) المعنى الاصطلاحى للتاريخ:

أما المعنى الاصطلاحى للتاريخ فهو شيء غير هذا وذلك. وقد ظهر هذا المعنى وتطور منذ أن ابتدعت لفظة يونانية هى Istoria التى تعود فى ظهورها إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد وقصد بها فى البداية البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة، وهو - كما نلاحظ - معنى عام جدا فالأشياء الجديرة بالمعرفة متعددة وكثيرة والبحث عنها يمكن أن يكون بمناهج شتى وبطرق متعددة، فأية معرفة هى المقصودة هنا وأى منهج للبحث يمكن اتباعه حتى نصل إلى تلك المعرفة المنشودة؟!

لقد انحصر المعنى العام هذا بمرور الوقت وصارت الكلمة دالة على نوع واحد من المعرفة هو معرفة الأحداث التى وقعت فى الماضى ورافقت تطور الأشياء والظواهر المختلفة، وبذلك ولد تعبير «التاريخ» بمفهومه الشائع والذى استخدمه أوائل المؤرخين اليونان من أمثال هيرودوت وثيوكيديدس اللذين قصراه على تتبع الأحداث التاريخية التى صنعها الإنسان فى الأزمان الماضية ومحاولة تمحيص هذه الأحداث وروايتها على نحو ما وقعت به فعلا بقدر الإمكان، وبالطبع فإن رواية هذه الأحداث التاريخية المهمة قد صاحبه - لديهما ولدى غيرهما من مؤرخى اليونان الكبار - رواية كل المظاهر الحضارية المصاحبة لهذه

الأحداث من ديانات ومعتقدات شائعة ومن مظاهر العمارة والفنون السائدة وما إلى ذلك(٧).

وقد تم ذلك فى الوقت الذى بدأت فيه نفس الكلمة تتخذ معانى أكثر اتساعا لدى بعض الفلاسفة ، فقد استخدمها أرسطو فى عنوان كتابه «تاريخ الحيوان» فأصبح التاريخ ليس فقط تاريخا للإنسان وإنما يمكن أن يكون هناك تاريخ للحيوان بأنواعه المختلفة وللنبات بأنواعه المختلفة وربما يتسع المعنى أكثر وأكثر ليصبح هناك تاريخ للمعادن وتاريخ لكل مادة أو لكل شىء من الأشياء الطبيعية الأخرى، وقد استخدم نفس المصطلح لديه للدلالة على رواية تاريخ العلوم المختلفة حيث روى فى مؤلفاته تاريخ الفلسفة السابق عليه وتاريخ علم الطبيعة وتاريخ علم النفس... إلخ وعلى ذلك فربما يكون معنى التاريخ عند أرسطو هو القص التاريخى لكل ما سبق سواء أكان يتعلق بالأحداث الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية أو يتعلق بإنجازات الباحثين السابقين فى كل حالات المعرفة الإنسانية(٨).

وعلى أى حال فقد انتقل هذا المصطلح من اليونان إلى الرومان غير أن معناه ـ كما يقول (روزنتال) : «أخذ يتدهور فى اللغة اللاتينية واتخذ بعد ذلك أشكالا مختلفة فى الإنجليزية والفرنسية»(٩).

وعندما استعادت هذه الكلمة مدلولها العلمي وكرامتها - على حد تعبير روزنتال - طرأ عليها تحريف في الشكل فأصبحت Historie, Histoire, History ثم ترجمت إلى بعض اللغات الأخرى مثل الألمانية فأصبحت Geschichte وقد تطور معنى هذه الكلمات بمرور الزمن فأصبحت ذات معنى جديد وصارت كلمة History تعني الآن العملية التي بموجبها يصل شيء خاص إلى مستوى خاص في تطوره. وقد كان هذا الشيء الماضي بالنسبة إلى النظرة التقليدية للتاريخ هو الإنسان وبصورة خاصة الفعاليات والمؤسسات السياسية الإنسانية إلا أن فكرة التاريخ صارت عامة في القرن التاسع عشر وأصبحت تطبق كما كانت عند أرسطو - فيما أشرنا من قبل - على كل شيء يمكن إدراكه سواء أكان حيا أم جامدا، وكان هذا منطقيا وأصبح التاريخ بهذا المعنى فكرة شاملة بمقدوره الادعاء مثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه[١٠].

والطريف أن روزنتال قد أكد على أن هذا التوسع الهائل الذي شهدته فكرة التاريخ ومعناه في الغرب منذ القرن التاسع عشر كان معلوما لدى المسلمين إذ إن كتب المسعودي وكتاب «البدء والتاريخ» للمطهر وآراء الكافيجي في معنى التاريخ تشير إليه[١١].

إن علم التاريخ إذن يبحث عموما في الموجود من مخلفات الماضى وسجلاته التى قد تعين على جلاء الحاضر وتوضيحه. إن علم التاريخ هو مجرد طريقة علمية في البحث. أما موضوعه فيتسع ليشمل - كما أشرنا من قبل - جميع المسائل البشرية، فكل ما يقع من الإنسان أو يقع عليه وكل ما يبنيه أو يهدمه داخل فى حدود البحث التاريخى(١٢).

أما مهمة المؤرخ فتقتصر على البحث عن هذه الوقائع وتسجيلها بالدقة المطلوبة والواجبة فى البحث العلمى عموما وقصده واضح؛ حيث يحاول أن يصل إلى فهم محيطه وفهم نفسه، فالمؤرخ - على حد تعبير هونشو - ليس فى مقدوره أن ينتزع نفسه من المحيط الذى يعيش فيه، وليس له الحق فى أن يحاول ذلك(١٣).

إن المؤرخ هو ذلك العالم الذى يحاول قدر طاقته إبعاد عواطفه وانفعالاته عن رصد الأحداث التاريخية وتفسيرها بعد فهمها ولكن ليس معنى ذلك أنه يتمتع بما يمكن أن نطلق عليه الموضوعية المطلقة؛ لأن هذه الموضوعية بهذا المعنى المطلق غير موجودة حتى فى العلوم الطبيعية فما بالنا بالعلوم الإنسانية وخاصة علم التاريخ. إن المؤرخ هو أولا وأخيرا إنسان وهو كما أشار هونشو فيما سبق ليس فى مقدوره أن ينتزع نفسه من الأحداث التى يرويها فهى محيطه الإنسانى الذى يعيش فيه.

(ج) مراحل عمل المؤرخ:

ويقوم المؤرخ بمهمته التاريخية العلمية عبر مراحل أساسية ثلاث : المرحلة الأولى هى مرحلة التجميع أى تجميع المواد الخاصة بالوقائع الصحيحة التى هى فى عرف المؤرخ الحديث المعبرة عن الحقائق التى يرى أنها تعينه فى بيان تطور المجتمع الإنسانى إلى حالته الحاضرة، وتعتبر الوثائق الخطية أعظم المصادر التى تساعد على بلوغ هذا الغرض بالإضافة إلى المصادر والوثائق الأولى مثل العتاد والعدد والمبانى والحصون والصور والنقوش وتجميع هذه المواد من الوثائق يقتضى من المؤرخ – على حد تعبير هونشو – ملكة فنية عالية ودراية علمية فائقة بفقه اللغة وقراءة النقوش والتقاليد والقواعد الدبلوماسية[١٤] .. إلخ، أما **المرحلة الثانية** فهى مرحلة النقد؛ حيث يقوم المؤرخ بفحص عبارات الوثائق الخطية وكذا التأكد من صحة الوثائق الأخرى ومن قابليتها للتصديق. فالوثائق الخطية على سبيل المثال ينبغى التأكد من صحة أصلها ودقة روايتها وكون عباراتها ذاتها قابلة للتصديق وكذلك التأكد من المستوى العقلى والخلقى لكاتبها[١٥].

أما **المرحلة الثالثة والأخيرة** السابقة على كتابة القصة أو الأحداث التاريخية فهى مرحلة التأويل أو التفسير وهى على حد

تعبير هونشو أيضا أشق المراحل الثلاث وأصعبها حيث تتطلب من المؤرخ سعة الخيال العلمى القادر على السباحة فى أعلى الأجواء دون أن يخرج من أضيق حدود الحقيقة[١٦].

وهذه المرحلة تعنى أن المؤرخ لا يكتفى بمجرد رصّ الحوادث والوقائع التاريخية بترتيبها الزمنى حادثة أو واقعة بعد أخرى، بل يعمل فكره، وخياله حتى يمكنه تقديم تفسير أو تأويل معقول لهذه الأحداث والوقائع إذ إن من واجب المؤرخ - فيما يرى لامبرخت - الحكم وإبداء وجهة النظر، وينبغى أن يبنى أحكامه فى أية مسألة يقوم ببحثها اعتمادا على المعرفة[١٧]، والمقصود بالمعرفة هنا المعرفة التى يتلقاها المؤرخ من هذه الوثائق التى جمعها وأخضعها للتحليل والنقد وليس المقصود بها أية معرفة أخرى حتى ولو كانت المعرفة الفلسفية لأنه لن يكون هناك أى بحث علمى حقيقى للتاريخ إذا اعتبر أنه يعتمد على أى افتراضات عقلية فلسفية، فعلم التاريخ علم استقرائى يخضع لحدود التحديدات والتجريدات النظرية التى يسمح بها فى الاستقراء العلمى فقط[١٨].

ذلك هو التاريخ بمعناه الاصطلاحى والعلمى، وتلك هى مهمة المؤرخ الذى يلتزم حدود الموضوعية العلمية قدر استطاعته وبدون أن يغفل أنه يؤرخ لمحيطه هو الإنسانى الذى لا يخلو

بالطبع من العواطف والانفعالات ! فماذا عن الفلسفة وفيلسوف التاريخ وما الفرق بين بحث المؤرخ وبين بحث الفيلسوف فى الظاهرة التاريخية؟!

ثانيا : المقصود بفلسفة التاريخ:

كان يحلو لبندتو كروتشه الفيلسوف الإيطالى أن يقول إن كل من يحمل لقب مؤرخ هو فيلسوف سواء أراد ذلك أم لم يرده!

وبالطبع فإن كروتشه هنا لم يقصد فقط التقريب بين المؤرخ والفيلسوف على اعتبار أنه من الضرورى للمؤرخ أن يمتلك تلك القدرة العقلية المماثلة لقدرة الفيلسوف على النظرة الشاملة والكلية للأمور وللأحداث وإنما كان يقصد فى الأساس أن كل مؤرخ إنما يعبر عن ذاته من خلال تاريخه منذ أن يختار نوع الحدث الذى سيؤرخ له والمصادر التى سيعتمد عليها فى تأريخه ونوع المعلومات التى يرغب فى تسجيلها، فالمؤرخ فى كل ذلك إنسان يختار ويعايش ويأخذ ويرفض وينتقى، بل أحيانا يضيف رأيا أو تحليلا لما يرويه من أحداث؛ وهذا يعنى أنه قد اقترب بهذه العوامل الذاتية التي يعمل من خلالها فى تأريخه. اقترب من السمة الذاتية التى تغلب على الفيلسوف.

والحقيقة أن هذا التعميم الذى بدا فى قول كروتشه السابق

عن أن كل من يحمل لقب مؤرخ هو فيلسوف رغم وجاهته ليس صحيحا فليس كل مؤرخ فيلسوفا وإن كان يمكن أن يتحلى بعضهم بالنظرة الكلية الشاملة التى يتحلى بها الفيلسوف وتميز نظرته للتاريخ.

(أ) معنى الفلسفة والفروق بينها وبين العلم:

إن الفرق الحقيقى بين المؤرخ والفيلسوف إنما يبدو من خلال التمييز بين الفلسفة والتاريخ، أو بمعنى أدق، بين الفلسفة والعلم بوجه عام على اعتبار أن التاريخ – كما قلنا فيما سبق – أحد العلوم الوصفية.

ومن المعروف أن الفلسفة تختلف عن العلم عموما بصور شتى فمن حيث نقطة البدء لكل منهما فالعَالِم ينطلق من واقعة جزئية محدودة وموضوع دراسته هو هذه الوقائع أو الظواهر الجزئية وتبقى الفروق بين العلوم فروقا بين نوع الوقائع التى يجعلها كل واحد من هذه العلوم موضوعا له، فعلوم الحياة تختص بدراسة الكائنات الحية على اختلاف أنواعها، وعلوم الطبيعة تختص عموما بدراسة كل ما يتعلق بالظواهر الإنسانية بوجه عام، بينما ينطلق الفيلسوف فى تأملاته إلى ما وراء هذا الواقع المحسوس ويتجه بهذه التأملات إلى ما وراء تلك الظواهر

المادية المحسوسة أيا كان نوعها.

ولا يعنى ذلك أن الفيلسوف لا يتأمل هذه الظواهر الجزئية مطلقا، بل يعنى أن الفيلسوف حتى وهو يتأمل الواقع الذى يعايشه سواء المتعلق بالإنسان وقضاياه ومشكلاته أو المتعلق بالطبيعة ومشكلاتها لا تتركز ملاحظاته أو تأملاته على جزئية من الجزئيات بقدر ما يلاحظ مدى الارتباط بين جزئيات ظاهرة كلية معينة، فنقطة بدء الفيلسوف حقيقة هى دراسة الكل الماثل فى جزئياته، بينما نقطة بدء العالم هى دراسة الجزئيات للوصول إلى النتيجة الكلية[١٩] أى أن العَالِم يبدأ دراسته مستخدما حواسه فى ملاحظة الظاهرة موضوع الدراسة بينما يبدأ الفيلسوف مستخدما رؤيته العقلية العامة حول عموم الظاهرة دون أن يهتم بتلك التفاصيل الجزئية التى يهتم بها العَالِم.

ومن هنا يمكنك فهم الفرق بين منهج العَالِم ومنهج الفيلسوف، فمنهج البحث عن الفيلسوف منهج عقلى يستند على النظرة الكلية الشاملة للظواهر التي يفكر فيها ويتأملها ومن ثم فهو لا يبحث عن تلك العلل القريبة للظواهر الجزئية، موضوع التأمل وإنما ينشد الوصول إلى العلة الكلية المفسرة لكل هذه الظواهر والكامنة خلفها جميعا، بينما يقف العالم فى بحثه فى الظواهر عند حدود معرفة العلل الغريبة لهذه الظواهر الجزئية،

أو بالأحرى يقف عند حدود الوصول إلى العلة القريبة المفسرة لهذه الظاهرة الجزئية التى يبحثها. إن المنهج الفلسفى إذن منهج عقلى استنباطى بينما المنهج العلمى منهج تجريبى استقرائى[٢٠].

(ب) بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ:

ومن هنا يمكن أن يبدو لنا الفرق بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ، فالمؤرخ هو ذلك العَالِم الذى يتقصى أحوال الظاهرة الإنسانية موضوع الفعل التاريخى أو الحدث التاريخى الذى يؤرخ له ويحاول أن يصل إلى تفسير لهذا الحدث أو لهذه الأحداث الجزئية المكونة لحدث أكبر من خلال معرفة علة هذا الحدث سواء أكان جزئيا بسيطا أو مركبا مستخدما فى ذلك المراحل التى سبق الإشارة إليها من تجميع المادة التاريخية وتمحيص للوثائق، حتى الوصول إلى مرحلة التأويل التى يتم فيها اكتشاف علة الحدث وتفسيره.

أما الفيلسوف، فيلسوف التاريخ فهو لا يتوقف عند هذه الأحداث التاريخية الجزئية، بل يهتم أكثر بمحاولة فهم مسار الأحداث التاريخية الإنسانية ككل محاولا الوصول إلى علتها الكلية الشاملة.

وإذن فنقطة البدء لدى المؤرخ هى الحدث الجزئى، بينما نقطة البدء لتأملات الفيلسوف هى المسار الشامل للأحداث. وهذا يعنى أن منهج البحث لدى المؤرخ يعد منهجا استقرائيا يغلب عليه الطابع التجريبى وإن لم تكن التجريبية هنا هى التجريبية فى العلوم الطبيعية، بينما المنهج عند الفيلسوف ـ فيلسوف التاريخ – هو المنهج العقلى، حيث يُعمِل الفيلسوف تأملاته للوصول إلى العلة الكلية المفسرة للأحداث الجزئية.

وثمة فرق آخر بين عمل المؤرخ وعمل فيلسوف التاريخ ، يبدو إذا نظرنا إلى الهدف الذى يسعى كلاهما إلى تحقيقه ، فهدف المؤرخ هو تسجيل الحدث والتحقق من صحة تسجيله بأكبر قدر من الموضوعية والنزاهة، بينما هدف الفيلسوف هو تفسير مجمل أحداث التاريخ واستخراج ما يمكن أن نطلق عليه الآليات أو القواعد العامة التى يسير بمقتضاها التاريخ الإنسانى وهنا نجد ذاتية الفيلسوف التى تظهر من خلال رؤيته لهذه المبادئ أو القواعد المفسرة للتاريخ إذ تختلف هذه المبادئ أو تلك القواعد من فيلسوف لآخر حسب رؤيته الفلسفية العامة ووفق المادة التاريخية التى يتأملها ومدى غزارة هذه المادة[٢١].

(ج) التكامل بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف:

وبالطبع فليس معنى تمييزاتنا السابقة بين التاريخ والفلسفة، أو بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف والاختلاف بين ميدانى الفلسفة والتاريخ أننا نرى أن الفصل مطلق بينهما، أو أنه لا حاجة لأحدهما بالآخر! فالحقيقة أن تلك التمييزات السابقة استهدفت فقط بيان الفروق بين البحث الفلسفى والبحث التاريخى لبيان أساس الفروق بين عمل الفيلسوف وعمل المؤرخ ولا يعنى هذا مطلقا الفصل الصارم بين عملهما، فالحق أن عمل المؤرخ ضرورى جدا لعمل الفيلسوف وكذلك هناك ضرورة لأن يستفيد المؤرخ فى عمله من النظرة الفلسفية الشاملة للفيلسوف إذ لاشك أن عمل المؤرخ يحتاج إلى تلك النظرة الفلسفية الشاملة إذا ما أراد أن يجنى من التاريخ الذى سجله أية منفعة، فالتاريخ بدون النظرة التأملية الشاملة يبدو أحداثا متراصة بدون فائدة تذكر. إن المؤرخ الذى يروى الأحداث دون أن ينظر إليها تلك النظرة الشاملة «كالحمار يحمل أثقالا»؛ فهو يحمل الأحداث على ظهره أو بالأحرى يضعها على الأوراق دون أن يتساءل عن مغزاها والهدف الذى يراد تحقيقه من وراء روايتها، وعلى المؤرخ هنا أن يتساءل: أية فائدة يمكن أن نجنيها من هذا الكم الهائل من الروايات للأحداث التاريخية فى مختلف

العصور، وكيف يمكن لأمة من الأمم أن تستفيد من هذا التراكم للأحداث التى عاشتها وتعيشها دون أن يمتلك أبناء هذه الأمة (أى مؤرخوها) القدرة على التساؤل عن مغزى هذه الأحداث وكيف يمكن من خلالها تأملها استشراف ما يمكن أن تقود إليه من أحداث جديدة فى المستقبل؟[٢٢].

إن المؤرخ إذن بحاجة للفلسفة؛ لأن الفلسفة هى - على حد تعبير جوزيف هورس - التى تنسق التاريخ وتبنيه وتعطيه اللحمة التى يحتاجها. وبلا فلسفة نستطيع أن ننكر وجود التاريخ ولذلك فإن المؤرخ عليه أن يرتفع قليلا فوق رواية الأحداث وتتابعها الزمنى يعنى فوق ذكر الحوادث المحفوظة المتكررة المتتالية وهو حينئذ سيجد نفسه على طريقة جوردان يتفلسف دون أن يعلم، والأفضل دون شك أن يتفلسف وهو يعلم ومن أجل هذا لا بد من تنشئة فلسفية قوية[٢٣] إذا ما أراد لعمله أن يكون ناجحا ومفيدا.

ونفس الشىء يمكن أن يقال لفيلسوف التاريخ فهو بحاجة إلى عمل المؤرخ، إذ لا بد أن يستند فى رؤيته الفلسفية الشاملة للتاريخ وفى تفسيره العام لمسار الأحداث التاريخية إلى مادة تاريخية وأمثلة كافية، وهو إن لم يفعل ذلك فكأنه يملى تأملاته وقوانينه العقلية النظرية المجردة على لاشىء! إذ إنه حينئذ يبنى

أطرا عقلية لأشياء غير موجودة أصلا!!. إن ذلك الفيلسوف الذي يحاول فرض المبادئ العقلية التى يؤمن بها على التاريخ بدون أن تكون مستنبطة منه أو مستقاة من أحداثه إنما يخون التاريخ بقدر ما يزيف وعى أمته بتاريخها وتاريخ العالم(٢٤).

وإذن لا شك أن عمل المؤرخ مكمل لعمل الفيلسوف والنظرة الفلسفية للتاريخ ذات فائدة لا ترجى إلا من خلال الاستفادة من الرواية العلمية للأحداث التاريخية. إن عمل الاثنين إذن يتكامل لإدراك المغزى النهائى للتاريخ الإنسانى سواء فى أحداثه الجزئية أو فى التركيب الكلى وإدراك الترابط الشامل بين هذه الأحداث.

إن هذه النظرة التى يتكامل فيها عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف بالنسبة للتفسير النهائى لأحداث التاريخ تبدو بوضوح إذا ما أدركنا أن عمل المؤرخ عادة ما ينصب على الماضى، أما عمل الفيلسوف فينصب فى كثير من الأحيان على التنبؤ بالمستقبل، فالحقيقة التى تسترعى انتباه الفيلسوف - على حد تعبير كولنجوود - ليست هى الماضى فى حد ذاته كما هو الحال بالنسبة للمؤرخ(٢٥). إن التاريخ بالنسبة للمؤرخ هو لحظتا الماضى والحاضر، وأقصى ما يطمح إليه المؤرخ أن يفهم **الحدث الحاضر من خلال الأحداث الماضية على أساس مبدأ**

العليـة العلمى. أى المترابط بين العلة والمعلول، بينمـا التـاريخ بالنسبة للفيلسوف هـو لحظات الزمان الثلاث: الماضى والحاضر والمستقبل وهو لا يتأمل أحداث الماضى لفهم الحاضر فقط وإنما لكى يكون لديه القدرة على قراءة أحداث المستقبل وهذه القراءة لما يمكن أن تكون عليه الأحداث التاريخية فى المستقبل هو ما تتبدى فيه حقيقة – فى اعتقادى – منفعة التاريخ[٢٦].

ثالثا: طرق الكتابة التاريخية بين التأريخ وفلسفة التاريخ:

من المعـروف أن ڤـولتـيـر (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨م) هو أول من استخدم اصطلاح فلسفة التاريخ فى بحث نشره عام ١٧٥٦م فى كتابه (مقال عن أخلاق الأمم وروحها) وقصد به آنذاك تأمل التـاريخ بطريقـة أصـحـاب المذهب العـقلى فى القـرن الثـامن عشر[٢٧].

والحـقـيـقـة أنه قد تطور مـعنى فلسـفـة التاريخ من ڤولتـير فيلسوف القرن الثامن عشر إلى هيجل فيلسوف القرن التاسع عشر بشكل جعل فلسفة التاريخ منذ هيجل فرعا أساسيا من فروع الفلسفة وأصبح لها مسـار واضح ومـضـمون استرعى أنظار معظم الفلاسفة منذ هيجل وحتى الآن.

ويمكن بحسب المنظور الهيجلى أن ننظر إلى فلسفة التاريخ

بمنظورين أساسيين الأول يجعلها دراسة لمناهج البحث التاريخي أى دراسة للطرق التى يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صحة الوثائق ومناقشة فكرة الموضوعية فى التاريخ وهذا المنظور يعنى باختصار أن فلسفة التاريخ تعنى الفحص النقدى الدقيق لمنهج المؤرخ[٢٨] وهى بهذا المعنى تكاد تتشابه وتتقاطع مع ما نعينه عموما بفلسفة العلوم التى تعنى بالبحث فيما وراء البحث العلمى فى العلوم المختلفة أى تعنى الفحص والتحليل للمفاهيم والمناهج والقوانين العلمية.

وإذا كان هذا المنظور الأول حسب الرؤية الهيجلية يسمى أحيانا بالنشاط التحليلى للفلسفة، فإن المنظور الثانى هو ما يمكن أن نطلق عليه النشاط التركيبى لفلسفة التاريخ؛ حيث إن فيلسوف التاريخ هنا لا يدرس مناهج البحث فى التاريخ وإنما يقدم وجهة نظر خاصة عن مسار التاريخ ككل، ومن هذين المنظورين لمعنى فلسفة التاريخ ميز هيجل بين ثلاث طرق للكتابة فى التاريخ هى : التاريخ الأصلى والتاريخ النظرى والتاريخ الفلسفى.

(أ) التاريخ الأصلى:

وهذا النوع من الكتابة التاريخية يعنى ذلك التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش الأحداث نفسها التى يؤرخ لها، أى يعيش ويكتب أصل الأحداث حيث يكتب ويؤرخ لأحداث يعيشها ويراها بعينيه أو يسمعها من أناس عايشوها بالفعل، وهو حينما يقوم بنقل هذه الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلى فتتحول بذلك من إطارها الخاص إلى إطار داخلى هو تصور عقلى تماما كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صورا ذهنية يعبر عنها هو بلغته وبطريقته فى التعبير.

وقد لخص د. إمام عبد الفتاح هنا هذا اللون من التاريخ عند هيجل فى ثلاثة أشياء هى: أن المؤرخ فيه يعيش الأحداث التى يرويها وبالتالى فإن روح العصر التى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلت المؤرخ وأن الفترة التى يؤرخ لها المؤرخ عادة ماتكون فترة قصيرة نسبيا، وأن الهدف من روايته إنما هو نقلها لغيره بوضوح عبر ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التى سمعها، وقد ضرب د. إمام مثلا على ذلك بما كتبه المؤرخ المصرى الكبير عبدالرحمن الجبرتى فى كتابه «عجائب الآثار فى التراجم والأخبار» الذى أرخ فيه لفترة قصيرة عايشها وروى أحداثها فى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر

الهجرى الثامن عشر والتاسع عشر الميلادى[٢٩] أما هيجل فقد ضرب أمثلة عديدة لهذا النوع من التاريخ منها ماكتبه هيرودوت وثوكيديدس وأكستيوفون من المؤرخين اليونان فقد كتبوا ما عايشوه فعلا من أحداث.

(ب) التاريخ النظرى:

ويختلف هذا النوع من الكتابة التاريخية عن النوع السابق فى أن المؤرخ هنا لا يكتب الأحداث التى عايشها وإنما يجاوز العصر الذى يعيش فيه ليؤرخ لعصر آخر لم يعش أحداثه ولم يرها[٣٠] كما هو الحال فعلا حينما يكتب مؤرخ معاصر فى القرن الحادى والعشرين تاريخ مصر فى العصر الفرعونى أو فى العصور الوسطى الإسلامية؛ فالمؤرخ هنا إنما يؤرخ لأحداث لم يعاصرها ولم يسمع عنها ممن عاشوها مباشرة. ومن ثم فهو يقوم بجمع مادته التاريخية ويقوم هو نفسه بتصنيفها وعرضها، ومن ثم يبدو هنا بوضوح الأسلوب الخاص بالمؤرخ فى عرض هذه الأحداث والوقائع التاريخية تظهر معه شخصيته فى التأريخ سواء من ناحية العرض أو من ناحية تفسيره لبواعث هذه الأحداث. وقد ميز هيجل فى هذا النوع من التاريخ بين أربعة أنواع من التاريخ تتصف كلها بأن كاتبها يتجاوز حدود

عصره ويؤرخ لأحداث لم يشارك فيها أو لم يرها أو لم يسمع عنها ممن عاشوها مباشرة. وأول هذه الأنواع هو أقرب ما يكون إلى ما سماه هيجل من قبل بالتاريخ الأصلى، حيث يحاول المؤرخ فيه أن يبرز أحداث الماضى فى صورة حية واضحة يبدو معها وكأنه عاش هذه الأحداث فعلا، وبالطبع فإن كلامنا لا يستطيع أن يعيش الماضى ولا أن يحييه بنفس الصورة التى كان عليها ، ومن ثم فإن المؤرخ هنا سيكون متعسفا فى سرد الوقائع التاريخية لأنه سيسردها من خلال أفكار عصره هو ومصطلحات هذا العصر الذى يعيشه ولغته وثقافته[٣١] .

أما النوع الثانى من التاريخ النظرى فهو التاريخ العملى كما يسميه هيجل – وهو ذلك النوع من التاريخ الذى يهتم فيه المؤرخ باستخلاص العبر والعظات والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى، فهو إذن يدرس التاريخ ويكتبه لا بقصد تفسيره أو عرضه أو فهم أحداثه والكشف عن العوامل التى تحكمت فى سير أحداثه وإنما بقصد استخلاص الدروس والعبر التى يمكن الاستفادة منها فى العصر الحاضر، وهذا اللون من الكتابة التاريخية – فى رأى هيجل – لا يمكنه من تحقيق الهدف الذى استهدفه نظرا لأن التاريخ لا يعيد نفسه وإنما هناك دائما الجديد فى ميدان التاريخ حيث إن لكل عصر ظروفه الخاصة

ومن ثم أحداثه الفريدة، وعلى ذلك فمن غير المجدى - فى نظر هيـجل - الارتداد إلى ظروف مماثلة فى الماضى للحكم على الحاضر على ضوء تلك الظروف؛ لأن مصائر الشعوب والدول ومصالحها وعلاقاتها ونسيج شئونها المعقد فى الحاضر يختلف أتم الاختلاف عن المصالح والعلاقات ونسيج الشئون الماضية[٣٢].

أما النوع الثالث من التاريخ النظرى فهو التاريخ النقدى الذى لا يعرض فيه المؤرخ لوقائع التاريخ نفسها وإنما يعرض الروايات المختلفة التي قيلت فيها ويقوم بفحصها وتحليلها ودراستها ونقدها وهذا التاريخ النقدى مثلما يقوم مؤرخ معاصر بالاطلاع على روايات مختلفة لأحداث ماضية ويفاضل بينها وينتقدها حيث يكشف عن مبالغات هذه الرواية، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية فى الرواية الأخرى.. وهكذا[٣٣].

أما النوع الرابع والأخير من التاريخ النظرى فهو الذى يحمل خاصيتين متعارضتين هما الجزئية والعمومية؛ بمعنى أن المؤرخ يهتم فيه بالتأريخ لجانب واحد من جوانب الفعل الإنسانى فى التاريخ مثل القانون أو الطب أو الدين.. إلخ. لكنه فى ذات الوقت لا يؤرخ لهذا الجانب الجزئى أو ذاك عند فئة معينة من البشر أو فى عصر معين من العصور، بل يتحدث عن القانون أو

الفن أو الدين بصفة عامة، إن المؤرخ فى هذا اللون من الكتابة التاريخية بحسب مايرى هيجل إنما يمثل مرحلة انتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ سواء أكانت كتابة أصلية أم نظرية إلى الكتابة الفلسفية بقدر ما يعتنق وجهة نظر عامة تربط الأحداث كلها برباط واحد وتعرض الكل سواء أكانت قانونا أم فنا أم دينا فى عصوره المختلفة فى حقيقته وواقعيته كما يؤرخ المؤرخ مثلا للدين منذ نشأته الأولى من الديانات البدائية الأولى مرورا باليهودية والمسيحية والإسلام حتى يصل إلى وضع الدين فى القرن الحالى مفسرا هذا التطور كله وكاشفا عن خيط باطنى يقف خلف هذه الصور والأشكال الدينية كلها، وإذا ماحدث ذلك اقترب المؤرخ مما يسميه هيجل التاريخ الفلسفى[٣٤].

(جـ) التاريخ الفلسفى:

وهذا النوع من التاريخ هو المقصود عند هيجل بما يسمى عموما فلسفة التاريخ، ومن هنا فإن الطريقتين السابقتين من طرق الكتابة التاريخية إنما تشكلان مادة الكتابة لهذا النوع الثالث من التاريخ المسمى بالتاريخ الفلسفى.

وإذا ماتساءلنا عن ماهية هذا التاريخ الفلسفى عند هيجل لأجاب بأنه لا يعنى سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر، ويمكن

بلورة مفهوم واضح حول هذه الرؤية الهيجلية من خلال إدراك عدة أمور، أولها أن التاريخ المقصود عند هيجل هنا هو فقط تاريخ البشر وليس تاريخ أى موجودات أخرى. وثانيها أن ما يميز التاريخ البشرى عنده هو الفكر أو العقل أو الروح أو الوعى ومن ثم فإن الفكر مبثوث فى كل ما هو بشرى وعلى ذلك يكون ثالث هذه الأمور أن التاريخ الحقيقى للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعى؛ وبالتالى فإن المجتمعات البشرية الأولى التى كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الإنسان عند هيجل[٣٥].

إن الدراسة الفلسفية للتاريخ تعنى دراسة التاريخ من خلال الفكر؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان وجوهر الإنسان هو الفكر وكل ما هو إنسانى لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر، ومن هنا نبتت نظرية هيجل فى التفسير التاريخى وهى أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا وأن العقل يسيطر على العالم وأن مسار التاريخ الإنسانى إنما هو مسار تطور العقل، فالعقل عند هيجل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ وكل الفرق أن العقل الذى يكشف عن مسار التطور التاريخى هو العقل الإنسانى الواعى بذاته أى العقل الذى يعى ويعرف ويدرك ما يفعل، أما العقل فى الطبيعة فهو عقل كامن[٣٦]

ولا يتبدى لنا إلا من خلال ما يكتشفه الإنسان من قوانين مفسرة لظواهر الطبيعة وبالطبع فإن هذه القوانين الطبيعية (الممثلة للعقل فى الطبيعة) لا تدرك نفسها ولا تعى ماتفعل بينما العقل الإنسانى بالنسبة للفعل التاريخى يعى تماما ما يفعل ومن ثم فإن مسار التطور التاريخى هو مسار تطور العقل الإنسانى ومدى وعى هذا العقل بقدراته.

ويصر هيجل فى فلسفته للتاريخ على أن الفيلسوف لا يأتى إلى التاريخ لكى يفسره بأية فكرة عقلية قبلية أو مسبقة. إن فيلسوف التاريخ فى رأى هيجل عليه أن يتناول التاريخ كما هو وبطريقة تجريبية[٣٧] وإذا ما فعل الفيلسوف ذلك وتأمل التاريخ دون أية أفكار مسبقة فسيكتشف صحة الرؤية الهيجلية بأن التاريخ البشرى إنما هو تاريخ تطور العقل وتطور وعى الإنسان بذاته وبقدراته وهذا التطور للوعى الإنسانى هو المسار الذى كافحت فيه الروح الإنسانية لكى تصل - على حد تعبيره - إلى حريتها، ومن هنا فإن تاريخ الإنسان ليس إلا تقدم الوعى باتجاه الحرية وأن كل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية. ومن خلال هذه الرؤية يفسر هيجل التاريخ الإنسانى بكل مراحله وعصوره بدءا من الحضارات الشرقية القديمة وحتى القرن التاسع عشر الذى اعتبره العصر الذى

اكتملت فيه الحرية الإنسانية واكتمل فيه الوعى البشرى بذاته ممثلا فى أوروبا عامة وفى ألمانيا على وجه الخصوص[٣٨] لقد قدم هيجل فى محاضراته فى فلسفة التاريخ واحدا من أهم وأروع التصورات الفلسفية للتاريخ الإنسانى رغم ما شاب تطبيقها من مواطن قصور عديدة كان السبب الرئيس فيها قلة المادة التاريخية التى اعتمد عليها خاصة فيما يتعلق برؤيته للحضارات الشرقية القديمة وللحضارات الإسلامية.[٣٩].

هوامش الفصل الأول

(١) ول واريل ديورانت : دروس التاريخ، ترجمة وتقديم على شلش ، دار سعاد الصباح، الكويت ـ القاهرة ١٩٩٣م، ص ٣٦
(٢) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، منشور ضمن كتاب د. عبد الرحمن بدوى النقد التاريخى دار النهضة العربية القاهرة بدون تاريخ ، ص ١٧
(٣) نفسه
(٤) نفس المرجع، ص ١٧، ١٨
(٥) نفسه، ص ١٨
(٦) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٩٧ ص ٩
(٧) نفس المرجع السابق، ص ١٠، ١١
(٨) انظر نفس المرجع، ص ١٢
(٩) فرانز روزنثال : علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة د. صالح أحمد العلمى ومراجعة محمد توفيق حسين، مكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٣م ص ١٧
(١٠) نفسه
(١١) نفسه، ص ١٨ وما بعدها
(١٢) هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٤م ص ٩
(١٣) نفسه، ص ١٠
(١٤) نفسه، ص ١٢
(١٥) نفسه، ص ١٣
(١٦) نفسه، ص ١٣، ١٤
(١٧) نقلا عن : إرنست كاسيرر: فى المعرفة التاريخية ، ترجمة أحمد حمدى محمود ومراجعة على أدهم، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دارالنهضة العربية بالقاهرة بدون تاريخ ص ٩٣
(١٨) نفسه، ص ٩٤
(١٩) د. مصطفى النشار: مدخل جديد إلى الفلسفة، الطبعة الثانية ـ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٤م، ص ٥٠
(٢٠) انظر نفس المرجع السابق، ص ٥٢
(٢١) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه ، ص ١٨
(٢٢) نفسه، ص ١٩

(٢٣) د. مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها ، وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة ١٩٩٥ م ، ص ١٢

وراجع كتاب : جوزيف هورس: قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات ببيروت ١٩٧٤م

(٢٤) د. مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه ، ص ١٩

(٢٥) كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل ومراجعة محمد عبد الواحد خلاف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م، ص ٣٢

(٢٦) انظر تصدير كتابنا: ما بعد العولمة ـ قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ٢٠٠٤م

(٢٧) د. مصطفى النشار: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها ، ص ٧٠

(٢٨) د. إمام عبد الفتاح : المقدمة العامة التي كتبها لترجمته العربية لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ ـ الجزء الأول (العقل في التاريخ) دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٤م ، ص ١١

(٢٩) نفسه ، ص ١٢

(٣٠) نفسه، ص ١٨

(٣١) نفسه، ص ١٨ ـ ١٩

(٣٢) نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠

(٣٣) نفس المرجع ، ص ٢٢

(٣٥) نفسه، ص ٢٣

(٣٦) نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٦

(٣٧) نفسه، ص ٢٨

(٣٨) انظر تفاصيل هذه الرؤية الفلسفية لهيجل وتطبيقه لها من خلال قراءة التاريخ البشري في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ «العقل في التاريخ» الترجمة العربية للدكتور إمام عبد الفتاح، سبق الإشارة إليها ص ٥٧ وما بعدها

(٣٩) انظر كتابنا: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها ، ص ٨٧ وما بعدها

الفصل الثانى

صناعة التاريخ
بين دور الأبطال ودور الشعوب

تمهيد :

لعل من أهم القضايا التى عالجها فلاسفة التاريخ تلك القضية التى يثيرها التساؤل عن من يصنع التاريخ؟!

ولعل أحدنا يسرع فيقول : وماذا فى هذا التساؤل؟ إن الإنسان هو الذى يصنع تاريخه، وبالطبع فإن من أثاروا السؤال يعون جيدا هذه الإجابة، فمن المسلم به ومن المعروف أن التاريخ الإنسانى صناعة إنسانية فى كافة مظاهره وأحداثه.

لكن السؤال هنا يعني: من له الدور الأهم والأعظم فى صناعة هذا التاريخ: هل الأفراد وخاصة العظماء منهم أى الزعماء والقادة العسكريون الأفذاذ الذين امتلكوا القوة والقدرة

على تغيير مجرى الأحداث فى عصورهم؟

أم أن الشعوب عامة هى التى تصنع تاريخها بما يقدمه كل فرد فيها فى إطار دوره المرسوم وفى إطار وظيفته التى يؤديها سواء أكان طبيبا أو مهندسا أو حتى مزارعا أو خفيرا؟!

من يصنع التاريخ؟. هل إنجازات الكتلة البشرية لأية أمة مجتمعة أم إنجازات الأفراد العظام فيها؟ ومن هؤلاء العظام الذين يصنعون التاريخ؟ هل هم الزعماء السياسيون أو القادة العسكريون أم العلماء والمفكرون؟!

اختلفت إجابات المؤرخين أو الفلاسفة حول هذه التساؤلات وخاصة بعدما بالغ البعض فى دور الفرد البطل فى صناعة التاريخ، وانقسم المؤرخون والفلاسفة فريقين، ففريق يقدر دور البطل ويعتبره فارس التاريخ والقادر وحده على تغيير مساره، وفريق يرى العكس؛ أنه ينبغى التركيز على فهم دور الشعب بكافة طوائفه ومهنييه فهم صانعو التاريخ الحقيقى لأمتهم.

أولا : البطل صانع التاريخ:

(أ) كارلايل ونظرية البطولة:

كتب توماس كارلايل فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كتابه الشهير «الأبطال وعبادة البطولة» وقدم فيه هذه

الرؤية التى ترى أن البطل هو الذى يصنع تاريخ أمته وأكد على «أن التاريخ العام وتاريخ ما أحدثه الإنسان فى هذا العالم - إنما هو تاريخ من ظهر فى الدنيا من العظماء ، فهم الأئمة وهم المكيفون للأمور وهم الأسوة والقدوة وهم المبدعون لكل ما وفق إليه أهل الدنيا، وأن كل ما بلغه العالم وكل ما تراه قائما فى هذا الوجود كاملا متقنا فاعلم أنه نتيجة أفكار هؤلاء العظماء الذين اصطفاهم الله وأرسلهم إلى الناس ليؤدى كل ما ناطته به القدرة الإلهية من الخير ، فروح تاريخ العالم إنما هو تاريخ أولئك الفحول[1] .

لقد اعتبر كارلايل أن التاريخ الإنسانى إنما هو تاريخ هؤلاء العظماء، وأن تاريخ هؤلاء الأبطال إنما هو «مخ تاريخ البشر وصميم لبابه» على حد تعبير الترجمة العربية[2].

وإذا ما دققنا النظر فى النص السابق لكارلايل سنجد أنه يرى أن البطولة فى التاريخ تكتسب أهميتها من عدة زوايا، أولها : أن هؤلاء الأبطال هم صانعو تاريخ البشرية وثانيها: أنهم يتحلون فى أعمالهم العظيمة بالدقة والإتقان والشجاعة وثالثها: أنهم مرسلون من قبل الله وأن العناية الإلهية هى التى تصطفيهم، وهى التى ترسلهم ليقوموا بأعمالهم العظيمة فى التاريخ البشرى. ورابعها: أنهم – لكل ما سبق – يمثلون القدوة

بالنسبة لكل البشر الآخرين؛ ومن ثم كانت نظرة الناس لهم نظرتهم للقديسين والمصلحين وخامسها: أنهم - حسب اعتقاده- يمثلون جوهر التاريخ الإنساني باعتبارهم عقل هذا التاريخ المفكر وصانع أحداثه.

والحقيقة أن نظرية كارلايل عن البطولة قد وسعت من مفهومها التقليدى لدى المؤرخين التقليديين الذين كانوا عادة ولا يزالون يركزون على البطولة بمفهومها السياسى أو العسكرى إذ إننا عادة ما نقرأ للمؤرخين عن إنجازات الزعماء السياسيين باعتبارها الإنجازات الكبرى التى لم ولن يستطيع أن يفعلها غيرهم وأنهم بأفعالهم السياسية هذه أشبه بالملهمين وأن كل ما قاموا به هو الأفضل وهو بوابة التقدم والارتقاء لشعوبهم.. إلخ وكذلك الحال حينما يؤرخون لبطولات القادة العسكريين، فهم عادة ما ينظرون إلى كل انتصار حققه هذا القائد العسكرى أوذاك ممن يؤرخون لهم على أنه انتصار الأفذاذ، وعادة ما يرجعون هذه الانتصارات إلى التوجيهات الملهمة لهؤلاء القادة والتعليمات والتخطيط المحكم الذى أبدعوه وبفضله تحققت الانتصارات وألحقت الهزائم بالأعداء!!.

لقد وسع كارلايل من هذا المفهوم الضيق للبطولة وقصرها على المجالين السياسى والعسكرى حينما عدد فى كتابه السابق الإشارة إليه فى ستة صور للبطولة: البطل كإله، البطل كنبى،

(وقد اختار هنا النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) حيث عدد ببراعة أسباب اختياره من بين الأنبياء الآخرين)، البطل كشاعر (دانتى، وشكسبير) البطل كقسيس (لوثر ونوكس) البطل ككاتب (جونسون وروسو) وأخيرا البطل كزعيم سياسى أو كملك أو كقائد عسكرى(كرمويل ونابليون).

وهكذا فقد نجح كارلايل فى توسيع دائرة البطولة بحيث لم تعد مقصورة على بطولة الملوك أو الزعماء السياسيين ولا القادة العسكريين، وبهذا فقد اقترب كارلايل من دائرة وجهة النظر المقابلة التى ترى أن الإنجازات الحضارية للشعوب ككل هى صانعة التاريخ ، لكن المشكلة الحقيقية التى واجهت نظريته أنها جاءت فى وقت بدأت فيه أوروبا ترسخ مبادئ الديمقراطية السياسية وتؤمن بضرورة تداول السلطة السياسية وبالدور المهم الذى يلعبه كل فرد فى المجتمع وليس فقط الزعامات السياسية أو القيادات العسكرية ومن ثم واجهت هذه النظرية انتقادات حادة وكثيرة

(ب) سدنى هوك ينتقد نظرية كارلايل:

وقد جاءت معظم هذه الانتقادات من الظروف المأساوية التى ربما عانتها أوروبا من فعل أحد أو بعض رجالاتها مثل هتلر وموسولينى، وكان أبرز نقاد هذه النظرية هو كارلايل سدنى

هوك فى كتابه «البطل فى التاريخ».

وقد أكد هوك فى البداية على حقيقة دور الزعامة والبطولة فى التاريخ على أساس أنه لا يمكن بأى حال الاستغناء عن الزعامة فى كل حياة اجتماعية وفى كل شكل أساسى من أشكال التنظيم الاجتماعى، فضلا عن أن هناك نزعة طبيعية عند الجميع للربط بين الزعيم وبين النتائج المحققة فى ظل زعامته حتى إذا كانت تلك النتائج قد حدثت على الرغم من زعامته أكثر من كونها قد حدثت بفضلها[٤].

وقد أرجع هوك ذلك الإيمان بأهمية البطل فى التاريخ وسيادة هذا الاعتقاد فى العصر الحديث إلى أسباب عدة منها:

١- التقدم العلمى فى أسباب المواصلات مشفوعا بالتقدم الذى رافقه فى الدراسات النفسية الحديثة لابتداع الإيحاء والإيمان به، لقد ساعد هذا التقدم فى وسائل المواصلات وفى الدراسات النفسية الإيحائية على خلق حماسة وعبادة للزعماء عند الجماهير تجاوزت كل مثيل لها فى العصور السابقة.

٢- السيطرة الكاملة لهؤلاء الزعماء على ميكروفونات الإذاعة ولم يكن بعد قد اخترع التليفزيون الذى ساهم أكثر من الإذاعة فى ذلك، وعلى المطابع؛ فقد جعلت الكلمة المسموعة والكلمة المقروءة ومديح أصحابها الدائم إلى التهليل الشعبى بأهمية

الزعيم وصناعة زعامته بين عشية وضحاها. إن وسائل الإعلام هى التى تصنع هذه الزعامات، فعلى حد تعبير هوك «منذ اللحظة التى يصل فيها الزعيم إلى الحكم تطبل أجهزة الدعاية وتزمر لجهوده باعتباره السبب المباشر فى كل الإنجازات الوضعية فإذا ما أخصبت المواسم فإن الفضل فى ذلك ينسب إليه أكثر مما ينسب إلى عوامل الطقس، وبالمثل فإن الحالة التاريخية التى سبقت مجيئه للحكم تقدم للجمهور ليس كنتيجة لأسباب اجتماعية واقتصادية وإنما كنتيجة لمؤامرة وخيانة حاك خيوطها الأشرار»(٥).

٣- وربما يكون من هذه الأسباب أيضا عند هوك أن الناس عادة ما يتطلعون فى عصور الأزمات السياسية والاجتماعية إلى من ينقذهم، فحينما يتطلب الأمر فعل شىء سريع يتزايد اهتمام الناس بالبطل ومهما كانت ألوانهم السياسية أو انتماءاتهم الحزبية فإن الأمل فى حل الأزمة مرتبط ومقترن بالأمل فى ظهور زعامة قوية قادرة على معالجة المصاعب والأخطار ، وكلما اشتدت الأزمة حدة اشتد طلب الناس لهذا الرجل المنقذ أو لذلك الفارس القادم على ظهر جواده أو لذلك النبى أو المصلح الاجتماعى أو ذلك الثورى العالم وفق المفردات التى يتنادى بها الناس فى هذا الحزب أو ذاك(٦).

وبالطبع فإنه أولئك الذين يؤمنون بالجبرية الاجتماعية أو بالحتمية التاريخية من جميع الجبهات لا يستطيعون كتابة التاريخ دون أن يعترفوا ويقروا ـ على حد تعبير هوك ـ بأن بعض الأفراد فى بعض اللحظات الحرجة يلعبون دورا حاسما فى إعادة توجيه الموجة التاريخية، وذلك على الرغم من أنهم يؤمنون ـ كما يضيف هوك ـ فى أحكامهم النظرية بأن كل فرد مهما كان مقامه ليس إلا قشة تطفو على وجه الموجة التاريخية[٧].

وقد انتقد هوك هؤلاء الجبريين المؤمنين بالحتمية التاريخية فى تناقضاتهم الفاضحة بين الإيمان النظرى وبين ما يردده بعضهم عن بعض، فبالرغم من كلامهم عن الممنوح الذى لا مناص منه فإنهم لايذعنون لهذا المحتوم عندما لا يكون على هواهم[٨] كما انتقدهم فى نظرتهم التأويلية لضرورة وجود الزعيم ليلعب الدور الحاسم والفاعل فى التاريخ إبان الأزمات الحرجة التى تمر بها شعوبهم بقوله إنه لم تقم أية فترة لم يعتبرها بعض معاصريها بأنها حرجة[٩]. إن التاريخ لأى شعب، ولأية أمة إنما هو سلسلة من الأزمات المتعاقبة وإذا ما فتح المجال للقول بأن الزعيم ضرورى وحتمى لحل الأزمة وأنه بدونه لن تحل فسيكون كل ما مر على الناس من حكام يعدون فى

عداد الزعماء أو الأبطال!.

فضلا عن أنه إذا كانت صناعة الزعامة مترتبة على أنه هو القادر على حل الأزمة فإنه سرعان ما يمكن لأى حاكم أو لأى قائد أن يصور لشعبه عن طريق أجهزة دعاية أنهم يعيشون عصرا متأزما وأن هذه الأزمات سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية إنما تحتاج لشجاعته وتحتاج لقدراته الفذة على تجاوزها ومن ثم تظل عيون الناس وعقولهم مترقبة لأفعال هذا الزعيم الملهم؛ وماهو كذلك لأن كل عصر وفى كل الأوقات ستجد أن الناس تعيش الأزمات وربما يكون هؤلاء الزعماء أو من صوروا أنفسهم هكذا هم أسباب هذه الأزمات وليسوا أدوات حلها أو التغلب عليها أو تجاوزها.

إن البطل الحقيقى فى التاريخ - فيما يرى هوك - هو الفرد الذى نستطيع أن ننسب إليه - ولدينا المبررات الكامنة لذلك - نفوذا طاغيا مؤثرا فى تقرير حدث ما ربما اختلفت عواقبه اختلافا عميقا عما هى عليه لو أنه لم يتصرف فيه بالشكل الذى تصرف به[١٠] وفى تلك المقولة السابقة أعطانا سدنى هوك معيارا جيدا للحكم على فعل البطل فى التاريخ فإن كان هذا الفعل فعلا أصيلا وبطوليا حقا ستكون نتائجه مختلفة عما كانت ستسير إليه الأمور لو تركت دون هذا الفعل من ذلك الفرد

البطل!. إن الرجل الذى تحفل حياته بالأحداث التاريخية هو أى رجل أثرت أفعاله على التطورات التالية لها بشكل مغاير تماما للشكل الذى كانت ستأخذه لو لم تصدر تلك الأفعال عن ذلك الرجل. إن الرجل الصانع للأحداث تكون أفعاله هى نتائج طاقات وملكات ذكاء حادة وإرادة قوية وشخصية بارزة أكثر مما هى نتائج حوادث عارضة ناجمة عن مركزه[١١].

(جـ) موقف هيجل من نظرية البطولة :

أما هيجل فقد قدم لنا رؤية شاملة عن الدور الحقيقى لأبطال التاريخ فى ضوء نظريته الخاصة فى تفسير التاريخ، إن أبطال التاريخ – فى رأيه – هم أولئك الذين تتوافق غاياتهم الخاصة وأفعالهم البطولية مع إرادة روح العالم، فهم يسمون أبطالا بمقدار ما يستمدون أغراضهم ودورهم لا من مجرى الأحداث الهادئ والمنظم الذى يباركه النظام القائم وإنما من منبع خفى لم يبلغ بعد مرحلة الظهور أو الوجود الحاضر من تلك الروح الداخلية التى لا تزال مخفية تحت السطح تضغط على العالم الخارجى وكأنها تضغط على قشرة خارجية وتمزقه إربا لأنها نواة أخرى غير تلك النواة الموجودة فى هذه القشرة[١٢].

إن هيجل إذن يقر بالدور الفاعل للبطولة فى التاريخ،

فالأبطال هم من يقومون بتمويل الإمكانات الكامنة فى الأحداث التاريخية إلى واقع عملى، إنهم إذن لم يخلقوا الأحداث خلقا وإنما تفاعلوا مع الخفى الذى تريده روح العصر الذى يعيشونه وأظهروه، أو بالأحرى سارعوا بإظهاره. إن فعلهم إذن ليس عكس منطق الأحداث التاريخية وليس تحويلا لها أو تمردا عليها، وإنما هو الفعل الموافق للإرادة الكلية للتاريخ وإن كانوا قد ركزوا جهودهم فى الإسراع بتحقق هذه الإرادة.

ولذلك فإن رجالات التاريخ أو أبطال عصر ما - على حد تعبير هيجل - لا بد أن يعدوا حكماء عصرهم ولا بد من النظر إلى أعمالهم وإلى كلماتهم على أنها خير ما عمل وأفضل ما قيل فى العصر... إنهم رجال عظماء لأنهم أرادوا وأنجزوا شيئا عظيما لا مجرد خيال أو مجرد نية بل شيئا ضروريا لبى متطلبات العصر[١٣].

إن هيجل إذن يقدر دور الأبطال والرجال العظام فى التاريخ ويهاجم أولئك الذين يقللون من شأن دورهم فى التاريخ ويتهمونهم بأنهم لا يعملون مايعملون إلا مدفوعين بالرغبة فى الشهرة والمجد؛ وهم فى سعيهم إلى تحقيق هذا المجد وتلك الشهرة إنما يرتكبون أفعالا لا أخلاقية. إن هيجل يرى أن علماء النفس والمؤرخين الذين يهاجمون الأبطال بالشذوذ وبارتكاب

الأفعال اللاأخلاقية فاتهم أن هذه الأفعال سمة مشتركة بين البشر جميعا ولا ينبغى أن نركز عليها على أنها أفعال لهؤلاء الرجال العظام وحدهم، فالشخص البطل إنما هو إنسان يتصرف كبقية البشر(١٤) كما أن الفرد البطل - فى رأى هيجل - من عظماء التاريخ ليس من الحمق بحيث ينغمس فى رغبات مختلفة يشتت بها اهتماماته لأنه مكرس لهدف واحد بغض النظر عن أي اعتبار آخر، بل إنه من الممكن أن ينظر هؤلاء الرجال إلى الاهتمامات العظيمة بل المقدسة أحيانا بغير اكتراث(١٥) وكل ذلك من أجل تحقيق الأهداف الطموحة والأفعال الخالدة التي يسعون إلى تحقيقها.

أما القول بأن أولئك الأبطال إنما يفعلون ما يفعلون لتحقيق طموحاتهم الذاتية فقط، فهذا ما يرى فيه هيجل عدم فهم لأساس الفعل الإنسانى فى التاريخ؛ حيث إنه يعتقد – بوجه عام – أن كل فعل بشرى إنما هو فعل موجه بإرادة ورغبات صاحبه فلا بد من أن يكون وراء أى فعل رغبة واهتمام، بل إنه يرى أن الانفعالات والغايات الخاصة وإشباع الرغبات الأنانية هى أكبر منابع السلوك أثرا وتكمن قوتها فى أنها لا تعترف بالحدود والحواجز التى يفرضها عليها القانون والأخلاق(١٦).

إن هذه الرغبات الذاتية والاهتمامات والانفعالات الحقيقية

إنما هى التعبير الحقيقى عن الحرية الفردية، وهذه الحرية ضرورة من ضروريات صنع التاريخ الإنسانى إذ إن أول نظرة إلى التاريخ ـ فيمايقول هيجل ـ تقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومذاهبهم الخاصة»(١٧).

وبالطبع فإن حديث هيجل هنا لا يعنى بالقطع أن فعل البطل فى التاريخ إنما هو فعل أنانى لتحقيق مجرد مصلحة أو غاية شخصية للبطل، وإنما هو حديث يعنى تقديره – بوجه عام – لشعور أى إنسان بحريته وبقدرته على الفعل الذى يحقق من خلاله رغباته ومصالحه، وإذا كان ذلك يصدق – بوجه عام – على أفعال البشر جميعا فهو يصدق كذلك على فعل الإنسان البطل فالبطولة فعل ينسب لصاحبه ويحقق طموحات شخصية لصاحبه، لكن السؤال هو : هل فى هذه الأفعال البطولية التحقيق للمصالح والرغبات الذاتية فقط؟!.

هنا يتضح موقف هيجل الحقيقى حيث إن البطل هنا لا يفعل حقيقة إلا ما كان ينبغى أن يفعله تحقيقا للإرادة الكلية للتاريخ. إن ثمة لحظة تتوافق فيها المصلحة والرغبة والطموح الذاتى للبطل مع الإمكانات الداخلية للأحداث التاريخية (الروح الكلية) وهو يساهم بفعله وبمجهوداته الذاتية فى تحقيق هذه الإمكانيات وإظهارها للوجود الفعلى، فثمة توافق إذن بين فعل هذا الفرد

البطل وبين الرغبة الكلية للشعب فى عصره، وهذا الفعل للبطل وتلك الرغبة الشعبية فى عصره إنما فيهما وبهما يتحقق التطور التاريخى المنشود والذى تتجه الروح الكلية فى التاريخ لتحقيقه وكأنه يحتاج فقط لمن يحول هذا التوجه الداخلى إلى واقع حى يعيشه هذا الفرد البطل مع من يساعدونه ويطمحون إلى الحياة معه فيه.

ثانيا: الشعب (الجماعة) هو صانع التاريخ:

على النقيض من النظرية القائلة بأن الفرد البطل هو صانع التاريخ، فإن الغالبية من فلاسفة التاريخ المعاصرين يرون أن إنجازات الشعوب والجماعة البشرية هى صانعة التقدم فى التاريخ. وبالطبع فإن شيوع هذه النظرية أو تلك إنما يتوقف على نمط النظام الاجتماعى والسياسى السائد فى أى مجتمع، فإذا كان النظام الاجتماعى قائما على التضامن الاجتماعى بين الأفراد تصبح العلاقات الاجتماعية بين أفراده أفقية ويأمن الناس فى ظل هذا النظام ويكونون أميل إلى النظرية القائلة بأن الجماعة هى صانعة التاريخ. وإذا كانت العلاقات السائدة بين الطبقات الاجتماعية فى المجتمع رأسية وهى كذلك فى معظم عصور التاريخ القديم والوسيط فإن المؤرخين وكذلك أفراد هذه

المجتمعات يميلون إلى الاعتقاد القائل بأن الفرد هو صانع التاريخ[١٨].

وعلى أى حال فإن معظم الحضارات الشرقية القديمة كانت أميل إلى الاعتقاد بدور البطل الحاسم فى صنع التاريخ، فهكذا كان يرى المصريون فى ملكهم الإله، وهكذا كان يرى أقرانهم من أهل الحضارات الشرقية القديمة والهند وفارس وبابل فى ملوكهم، وانتقلت هذه الروح المحبة لصنع البطولة فى الحكام والقادة العسكريين إلى الحضارة اليونانية التى قدمت لنا صورا عديدة للإيمان بدور البطل بلغت حد التقديس والعبادة والتأليه للأبطال.

(أ) الحضارة الاسلامية أساس التحول:

أما التحول الحقيقى فى هذه النظرة فكان فى العصر الإسلامى الذى كان الدين الإسلامى دافعا للمؤمنين به إلى الحد من هذه النظرة التى تقدس البطل وتؤمن بالبطولة الفردية وكان لهذا التحول أسبابه الكامنة فى النصوص الدينية ذاتها، إذ تعلم المسلمون من القصص القرآنى أن الدين لا السياسة هو مدار التاريخ وأن الهدف من هذا القص هو الموعظة والاعتبار، كما تعلموا كذلك من رواية الأحاديث النبوية الطريقة الصحيحة فى

التأريخ عن طريق التدقيق فى الرواية والإسناد وليس أدل على هذه النظرة التى تنظر إلى التاريخ على أنه فعل جماعى من أن المسلمين لم ينظروا إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) باعتباره قائدا سياسيا عظيما أو قائدا عسكريا ملهما بقدر ما نظروا إليه على أنه رسول مكلف بنقل الرسالة الإلهية إليهم، ومن ثم فقد أرخوا له كرسول وليس كقائد سياسى أو عسكرى[١٩].

كما أن الإجماع قد عد المصدر الثالث للتشريع فى الإسلام إلى جانب القرآن والسنة النبوية وفقا لقول الرسول نفسه : «لا تجتمع أمتى على ضلالة» وكان هذا مما حفز المؤرخين المسلمين إلى أن يهتموا بالتأريخ لفعل الجماعة المسلمة ككل وليس لأى من أفرادها مهما علا شأنه وكثرت إنجازاته؛ لدرجة أن الخلفاء المسلمين أنفسهم قد فشلوا فى أن يجعلوا تصورات المؤرخين والعلماء فى شتى فروع المعرفة خاضعة لإراداتهم، أو متأثرة بأفكارهم. لقد تجلت هذه النظرة الحضارية للتاريخ عند المؤرخين المسلمين فى مؤلفاتهم التى حملت فى معظمها عناوين دالة على ذلك، فهناك طبقات الفقهاء للشيرازى ثم الشافعية للسبكى والحنابلة لأبى يعلى، وهناك طبقات المتكلمين (المعتزلة لابن المرتضى، الأشاعرة لابن عساكر) وطبقات الصوفية للسلمى وطبقات الشعراء لابن سلام، وطبقات الأطباء لابن أبى

أصيبعة وطبقات النحويين واللغويين للزبيدى[٢٠].

وهكذا لم يتخذ المسلمون السياسة محورا للتأريخ ، بل اتخذوا الدين الأساس ونقطة الانطلاق ومن ثم انطلقوا إلى التأريخ لأعمال الأمة ممثلة فى علمائها ومفكريها فهم لم يسجلوا أعمال الملوك بقدر ما سجلوا فكر العلماء والفقهاء والمحدثين والصوفية والشعراء. ولم يتصور المسلمون ومؤرخوهم أن الأمة مجموعة أصفار لا قيمة لها إلا بالواحد وهو الحاكم كما هو الحال فى التصور القائم على أن التاريخ من صنع أفراد، وإنما تصوروا الحضارة الإسلامية قائمة بفكر علمائها لا بسيرة خلفائها. كان تصور المؤرخين المسلمين أن الفعالية فى الحضارة الإسلامية للأمة جميعا لا للفرد[٢١].

(ب) فولتير يؤكد هذا التحول نحو التأريخ للحضارة:

ويبدو أن هذه الرؤية التى تنسب الإنجاز الحقيقى فى التاريخ للأمة أو للشعب ممثلا فى علمائه ومفكريه قد انتقلت من مؤرخى الحضارة الإسلامية إلى الأوربيين فى عصر التنوير، ففى هذا العصر الذى تمثل فى القرن الثامن عشر فى أوروبا أوقف ڤولتير الكثير من كتاباته على نقد تلك الرؤية التى تنسب الفعل التاريخى لأبطال الحروب والزعماء السياسيين، ففى الرسالة

الثانية عشرة من رسائله الفلسفية يتحدث عن ذلك النقاش الذى دار بين المجتمعين حول أى الرجال أعظم من الآخر، قيصر أو الإسكندر أو تيمورلنك أو كرمويل..إلخ؟! فأجاب بعضهم بقوله: إن إسحاق نيوتن هو أعظمهم بلاريب[٢٢] وقد أيد ڤولتير هذا القول الأخير مؤكدا أن العظمة الحقيقية إذا كانت تقوم على تلقى عبقرية جبارة من السماء وعلى الانتفاع بهذه العبقرية لتنوير الإنسان نفسه وتنوير الآخرين، فإن رجلا مثل السيد نيوتن الذى لا يكاد يظهر مثله فى عشرة قرون يكون العظيم ولأن هؤلاء السياسيين والفاتحين الذين لا يخلو منهم قرن ليسوا غير أشرار بالحقيقة فترانا ملزمين بإجلال ذلك الذى يسيطر على النفوس بقوة الحقيقة لا أولئك الذين يصنعون عبيدا بالإكراه والقهر، وترانا ملزمين بتقديم احترامنا إلى ذلك الذى يعرف الكون لا أولئك الذين يشوهونه[٢٣].

إن ڤولتير ينظر هنا إلى التاريخ فلا يرى فيه حقيقة إلا إنجازات العلماء والمفكرين وهو يثمن عاليا إنجازات رجال مثل نيوتن وبيكون ولوك ويتحدث عن هذه الإنجازات باعتبارها هى صانعة التقدم فى التاريخ البشرى وليس انتصارات العسكريين أو قرارات السياسيين، فمن المعروف أن ما يبنيه العلماء والمفكرون ومن يتابعونهم ويستخدمون فكرهم واختراعاتهم من

البشر فى قرون يهدمه هؤلاء الساسة بقراراتهم الرعناء وهؤلاء القادة العسكريون بأوامرهم الشريرة في ساعات !!.

إن العبقرية الحقيقية هى التى وُهِبَها هؤلاء العلماء الأفذاذ الذين لا يكاد يظهر الواحد منهم إلا كل عشرة قرون - على حد تعبير ڤولتير - بينما - كما يقول هو أيضا - لا يخلو أى قرن من القرون التي مرت على البشرية دون وجود هؤلاء الساسة والقادة، وبينما يكون فعل الأوائل بحكم عبقريتهم ومواهبهم الفذة هو الإبداع واكتشاف حقائق الوجود وأسرار الكون ومن ثم صنع التقدم البشرى و يكون فعل الآخرين من الساسة والقادة العسكريين هو الشر بعينه لأنهم يركزون فى أفعالهم على اصطياد الأرقاء والتحكم فى البشر وقهر إرادتهم.

وقد أثرت هذه الآراء لڤولتير فى فلاسفة عصر التنوير وعبر عنها معظم هؤلاء الفلاسفة ، فقد حفل كتاب روح القوانين لمونتسكيو بالآراء المؤيدة لذلك، إذ نجده يتحدث - على سبيل المثال - عن نظم الحكم المختلفة وكيف يتحدد وجودها تبعا لعوامل جغرافية أو مادية أو اجتماعية وثقافية ومع أنه يولى فى كتابة أهمية خاصة للعوامل الجغرافية ويبين أثرها على شكل المجتمع وشكل حكومته، فإنه يشير إلى أن هذه العوامل الجغرافية إن ساد تأثيرها على العوامل الثقافية أو الاجتماعية

فإن هذا يعنى جمود المجتمع وضعف مقدرته على التطور نظرا لثبات العامل الجغرافى إن قيس بالعامل الثقافى(٢٤) ومن ثم فإن مونتسكيو يرى أن العوامل الثقافية هى بحق القادرة على أن تدفع بالتاريخ البشرى إلى الأمام ،وصانعو الحدث الثقافى سواء أكان علما أو فلسفة أو أية معرفة جديدة فى أى اتجاه هم صانعو التاريخ والتقدم.

(هـ) إشفيتسر يدعم هذا التوجه الحضارى:

وقد تدعم هذا التوجه نحو الاهتمام بالإنجازات الحضارية العامة للشعوب والأفراد فى أوروبا وخاصة لدى فلاسفة الحضارة المعاصرين ومنهم - بلا شك - ألبرت إشفيتسر صاحب كتاب فلسفة الحضارة الذى أكد بحسم على أن كل تقدم إنسانى إنما يتوقف على التقدم فى نظريته فى الكون، وعلى العكس نجد أن كل انحلال سببه انحلال مماثل فى نظريته فى الكون، وأن افتقارنا إلى حضارة حقيقية مرجعه إلى افتقارنا إلى نظرية فى الكون(٢٥).

إن إشفيتسر فى تلك العبارة السابقة ينتقد حقيقة الحضارة الغربية؛ لأنها لم تعد تمتلك نظرية واضحة عن الكون، تتسم بالأخلاقية وهو من خلال هذا النقد يؤكد هذه الرواية التى ترى

أن الأفراد والشعوب هى صانعة الحضارة والتاريخ بشرط أن يكون لدى هؤلاء الأفراد وهذه الشعوب الأساس الأخلاقى الدافع للإبداع، فالأعمال المبتكرة والفنية والعقلية والمادية لا تكشف عن آثارها - فى رأيه - إلا إذا استندت الحضارة فى بقائها ونمائها إلى استعداد نفسى يكون أخلاقيا حقا، ذلك أن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية إنسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة[٢٦].

إن اشفيتسر يرى أن مختلف العلاقات فى المجتمع البشرى تكونت تحت تأثير المعتقدات الأخلاقية على نحو يسمح للأفراد والشعوب أن تنمو وتتطور بطريقة مثالية. وأنه إذا لم يوجد الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة حتى لو كانت العوامل العقلية والخلاقة أيا كانت قوة طبيعتها تعمل عملها فى اتجاهات أخرى، وهو يعيب على معاصريه قصور تفكيرهم فى فهم حقيقة الحضارة ويطالبهم بالعودة إلى النظرة الأخلاقية التى سادت فى القرن الثامن عشر (عصر التنوير)[٢٧].

إنه يرى بكل بساطة «أن الحضارة معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنسانى وتحقيق التقدم من أى نوع كان فى أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعى وهو يرى أن هذا الموقف العقلى يتضمن استعدادا

مزدوجا. إنه يجب أولا أن نكون متأهبين للعمل إيجابيا فى العالم والحياة ويجب ثانيا أن نكون أخلاقيين ولن نستطيع القيام بمثل هذا العمل بحيث ينتج نتائج ذات قيمة حقيقية إلا إذا كنا قادرين على أن نهب العالم والحياة معنى حقيقيا.. إن الحضارة تنشأ حينما يستلهم الناس عزما واضحا صادقا على بلوغ التقدم ويكرسون أنفسهم، تبعا لذلك، لخدمة الحياة وخدمة العالم، وفى الأخلاق وحدها نجد الدافع القوى إلى مثل هذا العمل فنتجاوز حدود وجودنا(٢٨).

إن هذه الرؤية المؤكدة على دور الأخلاق فى بناء الحضارة الإنسانية إنما تعكس إيمان صاحبها العميق بأن الفرد وحده لا يصنع شيئا وأنه حتى الجماعة ككل إن لم تتحلَّ بالأخلاق الاجتماعية الفاضلة وبإيمان عميق بضرورة الفعل الإيجابى فى الحياة لصالح الآخرين فلن يتحقق شيء ذو قيمة فى العالم.

هوامش الفصل الثانى

(١) توماس كارلايل: الأبطال ، الترجمة العربية لمحمد السباعى ، نشرة كتاب «الهلال» العدد ٣٢٦ فبراير ١٩٧٨م، ص ٧

(٢) نفسه، ص ٨

(٣) راجع نص المحاضرة الثانية من كتاب كارلايل السابق فى نفس الترجمة العربية ، ص ٥٧ ـ ص ٩٧

(٤) سدنى هوك: البطل فى التاريخ، ترجمة مروان الجابرى، المؤسسات الأهلية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت ١٩٥٩م، ص ١٣ ـ ١٤

(٥) نفسه، ص ٢٠

(٦) نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢

(٧) نفسه، ص ٢٢

(٨) نفسه

(٩) نفسه، ص ٢٧

(١٠) نفسه، ص ١٥٤

(١١) نفسه، ص ١٥٥

(١٢) هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ ـ (العقل فى التاريخ) ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر القاهرة ١٩٧٤م ، ص ١٠١ ـ ١٠٢

(١٣) نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣

(١٤) انظر، نفس المصدر السابق ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥

(١٥) نفسه، ص ١٠٦

(١٧) نفسه

(١٨) انظر: د.أحمد صبحى: فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية ١٩٧٥م ص ٧٥

(١٩) نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧

(٢٠) نفسه، ٧٨ ـ ٧٩

(٢١) نفسه، ص ٨١

(٢٢) ڤولتير: الرسائل الفلسفية، الترجمة العربية لعادل زعيتر، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٥٩م، ص ٥٩

(٢٣) نفس المصدر السابق ونفس الصفحة

(٢٤) انظر: د. أحمد صبحي ، نفس المرجع السابق ، ص ٨٦

(٢٥) ألبرت إشفيتسر : فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ومراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٥

(٢٦) نفسه، ص ٤

(٢٧) نفسه

(٢٨) نفسه، ص ٥ ـ ٦ وانظر كذلك في نفس المصدر ص ٤٠٣ ـ ٤٠٥

الفصل الثالث

نماذج من النظريات الفلسفية في تفسير التاريخ

مقدمة :

كثيرة هى النظريات الفلسفية التى قدمها الفلاسفة فى تفسير التاريخ.

فمنذ عصر فيلسوفنا العربى الفذ ابن خلدون الذى قدم أول نظرية فى التفسير التاريخى وهى التى عرفت بعد ذلك على يد ڤيكو الفيلسوف الإيطالى (١٦٦٨ - ١٧٤٤م) والذى عرف فى الغرب الأوروبى بأنه أول من أرسى قواعد فلسفة التاريخ فى العصر الحديث توالت النظريات الفلسفية المفسرة للتاريخ وكان أشهرها نظرية التقدم التى تبناها فلاسفة التنوير وعلى رأسهم ڤولتير وكوندرسيه ، ونظرية العقل يحكم التاريخ التى ركز فيها صاحبها هيجل على البعد الميتافيزيقى للتاريخ، والتفسير الاقتصادى للتاريخ الذى قدمه فيلسوفا المادية العلمية ماركس وإنجلز، والتفسير البيولوجى الذى قدمه شبنجلر، ونظرية التحدى والاستجابة فى تفسير التطور التاريخى ونشوء

الحضارات الإنسانية الذى قدمه أرنولد توينبي ومع كل هذه النظريات وقبلها كانت نظرية العناية الإلهية أو التخطيط الإلهى للتاريخ وهى تلك النظرية ذات البعد الدينى الواضح لدى فلاسفة التاريخ من المسيحيين أمثال القديس أوغسطين وجاك بوسويه أو لدى فلاسفة التاريخ من المسلمين أمثال إخوان الصفا والحقيقة التى لا تغيب عن قارئ كل هذه التفسيرات الدينية منها والفلسفية للتاريخ أنها تفسيرات تحاول الكشف عن المبادئ والأسس الكامنة خلف الأحداث التاريخية الجزئية الماضية والحاضرة، وبيان كيف تنشأ وتتطور هذه الأحداث التاريخية فتتشكل حضارات جديدة وتبيد حضارات شاخت وانعدمت فرص بقائها على الساحة التاريخية للبشرية.

إن كل هذه النظريات إنما هى محاولات إنسانية تستلهم أحيانا بعض نصوص الكتب المقدسة للكشف عن المبادئ الماورائية المفسرة لسير التاريخ والموضحة لكيفية نشأة الحضارات الإنسانية وكيفية انهيارها وهى من ثم محاولات لفهم مسار التاريخ الإنسانى والقوى الفاعلة فيه حتى يمكن – بشكل أو بآخر – التنبؤ بمسار الأحداث المستقبلية على أسس سليمة.

ولا شك أن هذه النظريات يكمل بعضها الآخر، فمن ركز على أهمية البعد الاقتصادى فى التاريخ لا يمكنه أن يقلل من شأن

الأبعاد الأخرى فى التاريخ الإنسانى، ومن ركز على التفسير اللولبى أو ما عرف بالنظرية الدورية فى تفسير التاريخ لا يمكنه أن يتجاهل أن فى كل دورة تاريخية نوعا من أنواع التقدم الإنسانى الذى تفرزه كل حضارة جديدة، وأن من ركزوا على نظرية التقدم فى التاريخ لا يمكنهم أن يتجاهلوا تأثر الحضارات الجديدة بالحضارات السابقة عليها، ومن ثم فالتاريخ الإنسانى إنما هو كل تتكامل حلقاته من حضارة إلى أخرى، وكلما نجحت حضارة جديدة فى الوجود وفى السيادة. فإن هذا يعنى - بلا شك - أن أبناءها قد امتلكوا فكرة جديدة دفعتهم إلى الفعل الإيجابى فى التاريخ ومن ثم مكنتهم هذه الفكرة الجديدة ولواحقها والفعل بموجبها من امتلاك عوامل السيادة وبالطبع فحينما تجف منابع هذه الفكرة الجديدة ويفشل صناعها أو أتباعها من التجديد فيها وتطوير عوامل الإبداع فيها ويتجسد لديهم القدرة على الإبداع والابتكار تضيع منهم عوامل التفوق والسبق الحضارى ومن ثم يكون هذا إيذانا بانهيار هذه الحضارة أو تلك الحضارات، ويكون هذا فى ذات الوقت إيذانا بميلاد حضارة مبدعة جديدة تقوم على امتلاك فكرة مبدعة جديدة، ولا يغير فى ذلك أن تكون هذه الفكرة الجديدة ذات أبعاد دينية أو اقتصادية أو سياسية أو علمية، المهم أن

أبناء أية أمة حينما يتوصلون إلى امتلاك هذه الفكرة الجديدة المبدعة يكونون هم المؤهلون للسبق الحضارى والريادة الحضارية ويتنافس فى كل عصر من يتنافسون حول امتلاك أدوات التقدم والارتقاء والسيادة الحضارية(١).

أولا: النظرية الدورية فى تفسير التاريخ

(أ) ابن خلدون يؤسس للنظرية الدورية.

يعد ابن خلدون(١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م) بحق رائد رواد التفسير الفلسفى للتاريخ بما قدمه من رؤية كلية لتفسير نشوء الدول والحضارات وانهيارها فى كتابه الشهير «المقدمة» وهذه الرؤية تستند على إيمانه بنوع من الحتمية التاريخية فى نشأة الدول وانهيارها وعلى إيمانه كذلك بأن الدول والحضارات لها عمر وهى أشبه ما تكون بالكائن الحى الذى يولد وينمو ثم يتجه نحو الهرم والفناء.

وقد جاءت نظرية ابن خلدون فى أطوار الدولة معبرة عن هذا الإيمان الحتمى بالتطور التدريجى الذى ما إن يبلغ ذروته حتى يتجه شيئا فشيئا إلى الفناء، وقد حدثنا فى مقدمته عن أن ثمة خمسة أطوار للدولة، وهذه الأطوار الخمسة لا تعدو أن تكون هى ذاتها أطوار الحضارة، فأية دولة أو أية حضارة لا بد أن

تمر بهذه الأطوار الخمسة التي يمكن تلخيصها بصورة أكثر عمومية لتكون أدوارا أو أطوارا ثلاثة رئيسة هي:

١ـ طور البداوة:

وهذا الطور سابق على مرحلة التحضر الذى تنعم به أية دولة أو أية حضارة، حيث يمثله ابن خلدون بمعيشة البدو فى الصحارى والبربر فى الجبال والتتار فى السهول وهؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى عاداتهم وحاجاتهم. وفى هذا الطور يغلب على أهلها حياة التقشف التى تجعلهم يتمتعون بأخلاق فاضلة كما فى أخلاق البدو من نخوة وشهامة وغيرة وتمتع بروابط العصبية التى تساعدهم فى النهاية على التغلب والصمود[٢].

٢ـ طور التحضر وتأسيس الدولة الجديدة:

إن قوة العصبية الصاعدة سرعان ماتتغلب على غيرها من العصبيات والدول المجاورة وتصعد هى وتتغلب مستندة إما على مبدأ دينى أو مبدأ سياسى؛ إذ يدفعهم الإيمان بالدين أو بالمذهب السياسى إلى قوة البذل والعطاء فيذهب التنافس وتزال الخلافات بين أهل المبدأ الواحد الجديد فى الوقت الذى تبلغ فيه الدول المغلوبة فى طور هرمها وقمة ضعفها فتقل قدرتها على الدفاع عن نفسها ويتخاذل أهلها نتيجة الحرص على الحياة

والانغماس فى الملذات والميل إلى الاستسلام وهكذا كان فتح المسلمين للشام والعراق وفارس ومصر[٣] فكانت البداية القوية لتأسيس واتساع الدولة الإسلامية ومعها ازدهرت الحضارة الإسلامية كما هو معروف.

وبالطبع فإن تقدم الحضارة وازدهارها يتوقف على ثلاثة عوامل من بينها مزايا الأرض (وهو العامل البيئى) ومزايا كثرة السكان ومزايا الحكم (العامل السياسى) أما الأرض فلأنها تمثل مصدر الإنتاج وما الحضارة - أية حضارة - إلا ثمرة عمل منظم متواصل للنشاط البشرى لاستثمار الأرض أما الحكومة فيجب أن تكون قوية لحماية السكان وليطمئنوا على ثمار عملهم وعادلة لتشجعهم على مواصلة نشاطهم وإذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فإن كثرة السكان تخلقها لأن اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم فيكون الرخاء والترف الذى يزيد الدولة فى بدايتها قوة إلى قوتها[٤].

٣- طور التدهور والانهيار:

يشير ابن خلدون حقيقة إلى أن عوامل تحضر الدولة هى ذاتها عوامل تدهورها ، ذلك أن الحضارة وإن كانت غاية العمران فهى فى الوقت ذاته مؤدية ومؤذنة بنهاية عمره[٥] ويحدد

ابن خلدون عوامل هذا الانهيار بدءا من العامل السياسى الذى يعبر عن التدهور فى الهيئة الحاكمة فكما بدأت الهيئة بعصبية قوية متماسكة تتفكك ويدب فيها الفساد. أما العامل الثانى فهو فقدان الأمة ذاتها عوامل قوتها بانغماس أهلها فى الترف والعودة إلى تقليد الأسلاف الذين أخذوا الحكم عنهم فيفقدون تدريجيا عناصر جدتهم وعوامل قوتهم؛ وفى هذا إشارة إلى ذلك العامل الاقتصادى الذى يكون سببا فى انهيار الدولة نتيجة كثرة الترف وانعدام القدرة على زيادة الإنتاج ومواصلة العطاء. وبالطبع فإن قلة الموارد نتيجة قلة الإنتاج يعنى اللجوء من قبل الحكومات إلى ازدياد عوامل الجباية أو فرض الضرائب، والتقليل من عدد العسكر أى قلة الإنفاق على القوة العسكرية ومن ثم تضعف الحماية وتسقط قوة الدولة وتتجاسر عليها الدول المجاورة ويأذن الله فيها بالفناء الذى هو سنة الله فى خلقه(٦).

إن هذه النظرية التى قدمها ابن خلدون فى أطوار الدولة وكيفية نشأة الدول وانهيارها نظرية تفسر كذلك كيفية تأسس الحضارة وكيفية انهيارها، وهذه النشأة وهذا التطور الذى يسرى على الحضارات حتى يؤذن بانهيارها لا يتم إلا عبر قوانين ثلاثة يشير إليها ابن خلدون فى المقدمة وهى: قانون العلية وقانون التشابه وقانون الاختلاف ، فهذه القوانين الثلاثة

هى ما يشكل لديه دائرة الجبرية التاريخية التى يلخصها قوله فى المقدمة:

«إن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه كما يقال فى الأمثال الحكيمة «الناس على دين الملك»، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدها فألفت أيضا بعض الشىء وكانت الأولى أشد مخالفة ثم لايزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى إلى المباينة بالجملة»[٧].

وهذه الجبرية التاريخية تسرى على الدول كما تسرى على الحضارات بنفس الصورة الدورية، التى تأخذ فيها كل حضارة عن سابقتها عوامل قوتها ثم تفضى العلية والتشابه إلى التباين الذى يعنى تشكل حضارة جديدة وتسرى على هذه الحضارة الجديدة نفس القوانين التى أدت إلى نشوئها وازدهارها ثم فنائها فى النهاية، وهكذا تتسلسل حلقات التاريخ الإنسانى فى نظام دورى حلزونى لولبى يأخذ فيه اللاحق عن سابقه، ويؤدى إلى غيره فيكون التطور التاريخى أشبه بسلسلة حلزونية الشكل تأخذ كل دائرة فيها من سابقتها وتؤدى إلى لاحقتها .

(ب) فيكو يدعم ويؤكد النظرية الدورية للحضارات:

قدم فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) صورة أخرى لنظرية التعاقب الدورى للحضارات مستندة إلى رؤية قادتها :

١- إن عصور التاريخ تبدو كما لو كانت ذات خصائص عامة، فمع أن لكل عصر طابعه النوعى الذى يتضح فى التفصيلات فإنه بين العصور المختلفة خصائص مشتركة ، ففترة هوميروس - على سبيل المثال فى التاريخ اليونانى - تتشابه مع العصور الوسطى الغربية حيث الملاحم وعصر البطولة وحيث الحكم ذو الطابع الأرستقراطى، كما يغلب على الأدب طابع الشعر الغنائى وعلى الأخلاق طابع الولاء[٨].

٢- إن كل فترة تاريخية تتبع أخرى على نفس الخط، ففترات البطولة تعقبها فترة يسود فيها الفكر على التخيل والنثر على الشعر ، والصناعة على الزراعة، وأخلاق السلم على أخلاق الحرب، وهذه يتبعها تدهور إلى بربرية فكر لا خيال ولكنه فكر منهك عقيم ذبل فيه الطابع الإبداعى[٩] .

٣- إن الحركة الدائرية بين هذه الأدوار لا تعنى أن مسار التاريخ كعجلة تدور حول ذاتها ولكنها حركة حلزونية؛ لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط ولكنه يأتى بصور جديدة فى شكل مخالف لما سبق، ومن هنا فإن بربرية اليونان القديمة مثلا تختلف عن بربرية العصور الوسطى اختلاف الوثنية عن

المسيحية، فالتاريخ فى تجدد دائم والتعاقب الدورى فيه لا يسمح بالتنبؤ(١٠).

إنها إذن نظرية شبيهة بنظرية ابن خلدون وإن كانت من منظور وأسس مختلفة وقد نظر فيكو من خلال هذه النظرية إلى التاريخ الإنسانى فقسمه إلى ثلاثة أدوار تمر بها كل الشعوب والحضارات، هى : الدور الإلهى ثم الدور البطولى ثم الدور البشرى؛ حيث يتم الاعتراف فى هذا الدور الأخير بسواسية البشر وبسيادة النظم الديمقراطية بعد الملكيات المستبدة وكما أن هذا التقسيم يسرى على كل حضارة وتمر به كل الشعوب كل على حدة فإنه يسرى على التاريخ الإنسانى ككل حيث جعلت العناية الإلهية مسار التاريخ الإنسانى يسير على هذا النحو منذ فجر التاريخ الإنسانى(١١).

ثانيا: نظرية العناية الإلهية والتخطيط الإلهى للتاريخ

(أ) القديس أوغسطين يؤسس لهذه النظرية:

تشير هذه النظرية – بوجه عام – إلى أن التاريخ فى نظر المؤمنين بها أشبه بالمسرحية التى ألفها الإله منذ الأزل ويقوم بالدور الرئيس فى تمثيلها الإنسان ومن ثم فإن كل ما يفعله الإنسان إنما هو بتخطيط إلهى وأن كل ما يحدث إنما هو مشيئة الله التى لا يملك الإنسان فى مختلف العصور إلا

تنفيذها والالتزام بالدور المرسوم له من قبل العناية الإلهية منذ الأزل.

وبالطبع فإن المؤمنين عموما بهذه النظرية يؤمنون بأنه لا شيء يحدث بالصدفة وأن الفعل الإلهى فى التاريخ واضح لا شك فيه، فكل مانراه من مظاهر نتصور أنها فوضى إنسانية هى فى الواقع من التدبير الإلهى المحكم الذى لولاه لم يكن للوجود ككل أى من معنى، ولم يكن للوجود الإنسانى ضرورة تذكر.

والحقيقة أن فكرة العناية الإلهية بالتاريخ فكرة قديمة قدم الحضارات الشرقية القديمة فقد آمنت معظم الشعوب القديمة فى مصر وبابل وآشور وفارس وكذلك فى اليونان. إن الإنسان ماهو إلا أحد الكائنات فى هذا الكون الشاسع وأنه يسرى عليه ما يسرى على هذا الوجود من نواميس، وقد تجلى هذا الاعتقاد عند أصحابه منذ القدم مصاحبا لاعتقادهم بأنه لا يمكن أن يكون تعاقب الظواهر الكونية والإنسانية وتكرارها صدفة بل هو مظهر من مظاهر التدبير الإلهى فى الكون، والقارئ لنصوص الفكر المصرى القديم يدرك مدى إيمانهم بذلك وهكذا الحال فى نصوص معظم فلاسفة اليونان من هيراقليطس حتى الرومانيين مرورا بفلسفة سقراط وأفلاطون(١٢).

ولكن هذه النظرية قد اتخذت منحا جديدا فى التصورات

الدينية الفلسفية لدى فلاسفة اليهودية والمسيحية والإسلام، وقد اتضحت بأجلى صورها التى تمزج بين الرؤية الدينية والحجة العقلية عند القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) الذى كانت فلسفته للتاريخ ذات صبغة دينية واضحة وإن حاول إسنادها على أسس عقلية استمدها من الفلسفات اليونانية التى تأثر بها وخاصة فلسفتى سقراط وأفلاطون .

إن التاريخ - فيما يرى القديس أوغسطين ـ يدور حول كل من المؤقت والأبدى والله هو الأبدى وهو خالق الكون والزمن ولا يجوز فهم الأبدى ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت. والله موجود وحال فى الزمان كله مثلما هو أبدى، ومن ثم فإن عنايته حالة فى التاريخ الإنسانى كما هى حالة فى الكون كله، إن الله فى إطار التاريخ البشرى هو «العناية» وشئون التاريخ الأرضى يتولاها الله الواحد وهو يحكمها ويسيرها كما يشاء، ولا يمكن بأى حال الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر خارج قوانين العناية . إن الممالك البشرية تقوم بفضل عنايته وهى لم توجد اعتباطا ولا بحكم إحدى الضرورات[١٣] ومن ثم فإنه لا بد من ربط الدنيوى بالدينى والمؤقت بالأبدى، والحياة الأولى بالحياة الأخرى.. وعلى البشر ـ فى رأى القديس أوغسطين ـ أن يدركوا أن فى الإنسان – كما خلقه الله نزعتين – نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، كذلك فإن فى

المجتمع مدينتين: المدينة الأرضية والمدينة السماوية، الأولى تعمل على نشر الظلم ونصرته وتجاهد الثانية فى سبيل العدالة، ولقد كانت المدينتان مختلطتين حتى ظهور الأنبياء بدءاً منذ ظهور نبى الله إبراهيم حيث تميزت المدينة السماوية فأصبحت متمثلة فى بنى إسرائيل، أما المدينة الأرضية فهى سائر الحضارات الأخرى التى بلغت ذروتها فى الحضارة الرومانية، ولكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معا ويمهدان لظهور السيد المسيح ، إذ مهد له بنو إسرائيل روحيا ومهدت له الحضارات القديمة سياسيا وكان ذلك بالطبع وفقا لتقدير وتدبير العناية الإلهية(١٤).

وبظهور السيد المسيح ومع انتشار المسيحية انتهى التمايز والتناقض بين المدينتين ، ومن ثم وجب أن تتم الوحدة بين الجانبين: الروحى ممثلا فى الكنيسة والسياسى ممثلا فى الدولة، ولما كانت الأخيرة تسعى بطبيعتها إلى الخيرات المادية الدنيوية ، بينما تسعى الأولى لأن تجعل من هذه الخيرات الدنيوية المادية وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة وذلك حتى يتحقق للبشر فى ظل سيطرة الكنيسة وإيمان الجميع بدورها وخضوعهم لها وللتعاليم الدينية السعادتان : سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، فالكنيسة حينما تشرف على الدولة يمكنها توجيهها إلى الاهتمام بالحياة الأخرى

والدولة بما فيها تنظيمات وما تنتجه من خيرات مادية، تمكن الكنيسة من أداء دورها وتحقيق أغراضها[١٥].

ومن هنا يمكن أن نلاحظ مدى سيادة الرؤية الدينية على فلسفة التاريخ عند أوغسطين حيث قدم رؤيته الفلسفية للتاريخ وفقا للتصور المسيحى ونظر إلى الحضارات السابقة على المسيحية على أنها حضارات شر دنيوية تلخص دورها فى التمهيد لظهور السيد المسيح، وبظهوره وجب أن يسلم الجميع السلطتين الزمنية والدينية لرجال الكنيسة باعتبارهم هم الآباء الذين يقودون الجميع إلى طريق الرب ، طريق السعادتين، الدنيوية والأخروية. وعلى ذلك حق النقد الذى قدمه علماء وفلاسفة التاريخ لما قدمه أوغسطين من رؤية شاملة للتاريخ من هذه الزاوية الدينية ، فقد قال هرنشو عن هذه المحاولة ، إن ما قدمه القديس أوغسطين فى كتابه مدينة الله الذى عد أول محاولة لوضع خلاصة وافية لفلسفة التاريخ لم يكن موفقا فيه إلى حد بعيد «فالكتاب لا يحوى فلسفة ولا تاريخا»[١٦].

(ب) جاك بوسويه يَجُب آراء أوغسطين فى القرن السابع عشر:

من المعروف أنه فى أثناء العصور الوسطى توثق التأكيد الذى عبر عنه القديس أوغسطين - بذلك التمييز بين الوحى والعقل وإن كان كتّاب التاريخ والرهبان قد أكدوا عموما على أن

الله قد تجلى لهم فى التاريخ فى صورة يسوع المسيح وقد جلب معه للناس التكفير عن الذنوب بما قاسى هو نفسه من آلام وصلب، كما أن بعثه قد أكد لهم وجود الحياة فى العالم الآخر، وتصوروا التاريخ الإنسانى الذى يعيشونه مجرد امتحان وفترة إعداد للحياة التى سيعيشونها بعد الموت. وقد كان الرهبان والراهبات أكبر المؤمنين بذلك؛ حيث رغبوا فى الفرار جهد طاقاتهم البشرية من المشاركة فى شئون التاريخ العادية. وقد عبر بطرس دميان (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢م) عن ذلك بقوله : «إن العالم يبلغ من امتلائه بنجاسة الرذائل أن يدنس أى عقل مقدس حتى بمجرد التفكير فيه» وعبرت الكوميديا الإلهية لدانتى عن هذه النظرة المسيحية إلى التاريخ حيث أكد دانتى أن الجحيم يشمل كل من يتخذ من المعارضة لله ديدنا له دون أن يتزحزح عن موقفه، فأما نزلاء المطهر فهم وإن كانوا لايزالون من الآثمين إلا أن إرادتهم متجهة إلى الله محاولين أن يتغلبوا على الخطيئة(١٧) وبهذا وافق دانتى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) القديس أوغسطين فى فكرته عن المدينة الأرضية والمدينة السماوية فالفردوس والنعيم المقيم ينتظر من كان وجهتهم الخير فى الدنيا، والجحيم وشروره ينتظر من كانوا من معارضى الله.

وقد بقيت هذه النظرة المسيحية للتاريخ تفعل فعلها فى كثيرين من كتاب وفلاسفة التاريخ حتى العصر الحديث فها هو

ذا چاك بوسويه يكتب في عام ١٦٨١م أى بعد منتصف القرن السابع عشر كتابا بعنوان (مقال فى التاريخ العالمى) أو (حديث فى التاريخ العام) ويتحدث فيه عن أن شئون التاريخ الإنسانى تمضى فى تعاقب سببى على وفق الخطة الإلهية المقدسة وأن جوهر هذه الخطة ومركزها هو ظهور الدين المسيحى.

لقد كتب يقول : «لم يعد يجوز لنا الآن أن نتحدث عن الصدفة أو الحظ أو إن شئنا تحدثنا عنهما على أنهما وصف نغطى به جهلنا فإن ما نعده فى رأينا غير المتأكد منه صدفة من الصدف يعد تصميما قاطعا فى رأى أعلى من رأينا أى فى الرأى الأبدى الذى يضم جميع الأسباب وكل النتائج فى نظام واحد»[١٨].

لقد نظر بوسويه إلى التاريخ العالمى من منظور دينى مسيحى كاثوليكى بحت، فقسم التاريخ الإنسانى كله على هذا الأساس المستمر من الكتاب المقدس، فأصبحت أهم أحداث هذا التاريخ هى «هبوط آدم عام ٤٠٠٤ ق.م، طوفان نوح عام ٢٣٤٨ق.م، دعوة إبراهيم عام ١٩٢١ق.م، نزول شريعة موسى عام ١٤٩١ق.م ثم ظهورالسيد المسيح، أما أهم الأحداث التاريخية بعد ظهوره فهما حادثتان: اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية عام ٣١٢م، ثم تتويج البابا ليوشرلمان إمبراطورا على روما عام ٨٠٠م[١٩]

لقد بلغ من تعصب بوسويه لهذه الرؤية التى تفسر التاريخ العام للأنانية ككل من هذا المنظور اللاهوتى حدا جعله يقول «إن الكنيسة جسم دائم لوجود لا يستطيع أحد فصل نفسه عنه دون أن يضل عن الرشاد، فكل من اتحدوا معها وعملوا أعمالا تليق بعقيدتهم فهم على يقين من حياة أبدية[٢٠].

ولعل ذلك هو ما دعى بيورى (١٨٦١ - ١٩٢٧) المؤرخ الأيرلندى الشهير أن يعلق على نظرية بوسويه بقوله «إن البشرية إنما خلقت - فى نظر بوسويه - من أجل الكنيسة!!»[٢١].

وعلى أية حال فإن هذه النظرة المسيحية للتاريخ بوصفه مسارا حددته العناية الإلهية من قبل قد تميزت بعدة خصائص أهمها: أن التاريخ أصبح لدى كتاب التاريخ من المسيحيين هو التاريخ العام للبشرية كلها، أو أصبح هو تاريخ العالم ككل؛ حيث يرجع المؤرخ إلى أصل الإنسان ويتعرض للكيفية التى نشأت بها الأجناس البشرية واستقرت فى أنحاء الأرض المختلفة وأن هذا التأريخ لا ينسب الأحداث لحكمة البشر أو لأعمالهم، وإنما لأعمال القدر الذى سبقت فى علمه هذه الأحداث فرسم لها طريقها فكان التاريخ البشرى هنا أشبه بمسرحية كتبها الإله ولكنها مسرحية تخلو من شخصية مقربة إلى المؤلف دون غيرها من الشخصيات وتتميز هذه الرؤية كذلك بأن التأريخ فيها يكشف عن تدبير مفهوم يتجلى فى المجرى العام للأحداث؛

حيث يعلق المؤرخ هنا أهمية كبرى على ظهور المسيح وحياته التاريخية ويجعلها محور الأحداث حيث تصبح المراحل الأولى من الأحداث البشرية مجرد مقدمات تنتهى إلى هذا الحدث المركزى أو تعد البشر له، أما الأحداث التالية لهذا الحدث فيعرض لها على أنها نتائج تطورت عن هذا الحدث[٢٣].

وهكذا فالتاريخ أصبح فى نظر دعاة هذه النظرية اللاهوتية فى تفسيره مجرد تحقق واقعى لخطة أعدت مسبقا، وما الفعل البشرى فيها إلا بالقدر الذى تحدده يد القدر ! وهى نظرية تتسم بتقليل حرية الفعل الإنسانى إلى أقصى درجة ممكنة فتقصره على الفعل الموافق للإرادة الإلهية ومن ثم لا يبقى للإنسان إلا أن يستسلم بعد أن يحاول - قدر استطاعته المحدودة - أن يوقظ الجانب الخيّر فيه حتى يظفر بالرعاية الإلهية فى حياته الأولى وبالمصير الحسن فى الحياة الأخرى.

ثالثا: نظرية التقدم وتأكيد الفعل الإنسانى فى التاريخ

(أ) معنى نظرية التقدم

إن الإيمان بأن التقدم الإنسانى يسير بالتاريخ والحضارة الإنسانية فى خط متصل نحو الأفضل والأكمل هو محور هذه النظرية فى تفسير التاريخ. إن الاعتقاد بفكرة التقدم يعنى أننا ندرك ضرورة التقدم المتواصل فى المعرفة والفنون والعلوم

والآداب الإنسانية وأن هذا التقدم هو الهدف الذى نحققه بجهودنا وحماستنا للفعل فى التاريخ.

إن هذه النظرية تعنى - فيما يقول بيرى - أن الحضارة الإنسانية تحركت وتتحرك وسوف تتحرك فى الاتجاه المرغوب فيه، وأن الحصيلة المطلوبة للتطور الإنسانى هى بالنسبة لمعظم الناس حالة للمجتمع يتمتع فيها سكان الكوكب جميعا بحياة سعيدة تماما[٢٣] وهى - فيما يضيف بيرى أيضا - نظرية تتضمن تركيبا للماضى ونبوءة عن المستقبل، إنها قائمة على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء فى اتجاه محدد ومرغوب فيه، ويستنتج أن هذا التقدم سوف يستمر إلى أمد غير محدد[٢٤].

ورغم أن هذه النظرية فى تفسير التاريخ قد سادت وعظم شأنها فى عصر التنوير إلا أنها تعود فى جذورها الأولى إلى الفكر اليونانى القديم، إذ لا شك أن اعتقاد الفلاسفة السوفسطائيين بأن الإنسان هو معيار كل شىء وأنه بعلمه وعمله هو صانع حضارته يعد نقطة الانطلاق الأولى فى الاعتقاد بأن الإنسان هو صانع حضارته وأنه بقدر ما يفكر ويعمل بقدر ما يحوز التقدم ويجنى الرفاهية والسعادة[٢٥].

وقد وجدت بعد ذلك صورا عديدة للإيمان بنظرية التقدم عند فلاسفة اليونان وخاصة فى العصر الهللينستى حيث آمن أبيقور

بهذه النظرية حينما تأكد من مبادئه الفلسفية وتفسيره للطبيعة والتاريخ أن الحضارة الإنسانية هى سلسلة من التحسينات المتوالية التى ينجزها جهد الإنسان واستمراريته فى بذل الجهد يعنى المزيد من هذه التحسينات فى المستقبل[٢٦].

والغريب أن سينكا وهو أحد الفلاسفة الروائيين الذى كانوا يؤمنون عموما بالنظرية الدورية عن تفسير التاريخ، يقول فى أحد نصوصه : «إنه سوف يأتى اليوم الذى يفسر فيه الزمن والاجتهاد الإنسانى مسائل مبهمة الآن... وأن تفسير ظواهر كالمذنبات سيكون من عمل أجيال عديدة... وأن هناك الكثير من الاكتشافات المدخرة للأزمان القادمة..[٢٧].

وبالطبع فإن ما ساهم على انتشار ونشر الإيمان بنظرية التقدم فى العصر الحديث هو ثقة الإنسان الأدبى فى الإنجازات التى بدأ يحققها التقدم العلمى فى الحياة الإنسانية واطراد هذا التقدم عاما بعد عام.

ويعود الفضل فى نشر نظرية التقدم فى تفسير التاريخ إلى فلاسفة التنوير فى القرن الثامن عشر وخاصة فولتير وكوندرسيه فهما قد ركزا على بيان قدرة الإنسان بأفعاله وبأفكاره على إحراز التقدم المطرد.

(ب) ڤولتير يؤسس لنظرية التقدم:

لقد كان فلاسفة عصر التنوير ڤولتير وهيوم ومونتسكيو وغيرهم يعتبرهم كولنجوود أئمة مدرسة جديدة فى التفكير التاريخى أطلق عليها مدرسة تدون التاريخ فى عصر الاستنارة وهى مدرسة استهدفت - فى رأيه - تطبيق الثقافة العلمانية فى كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير، فقد اعتبر ڤولتير نفسه قائد حملة تستهدف محو الباطل والشعوذة»[٢٨].

ورغم أن مونتسكيو لم يكن من رواد فكرة التقدم على أساس أنها - على حد تعبير بيرى - لم تحكم سيطرتها على تفكيره إلا أنه ظهر فى المناخ الفكرى الذى أنتجها ومن ثم أسهم بأعماله فى خدمة مذهب المستقبل لا مذهب الماضى وسعى إلى توسيع نطاق نظرية الحقائق الاجتماعية عند ديكارت فأكد أن الظواهر السياسية والطبيعية خاضعة لقوانين عامة[٢٩].

وفى الأعوام التى كتب فيها مونتسكيو هذا الكلام فى كتابه «تأملات فى عظمة روما وانحطاط الرومان»، وكان مشغولا فيها كذلك بتأليف كتابه «روح القوانين» كان ڤولتير يكتب «عصر لويس الرابع عشر» و«مقالة فى أخلاق الأمة وعقلها» وحقائق التاريخ الرئيسة من شارلمان حتى موت لويس الثالث عشر[٣٠] وفى الكتاب الأول أعلن أن غرضه الرئيس ليس تصوير أفعال إنسان واحد بل عقل الناس فى أحفل عصر بالتنوير، وأن تقدم

الفنون والعلوم هو جزء جوهرى مما يرمى إليه. أما فى المقالة فقد اقترح ضرورة تقصى تاريخ الفكر الإنسانى وإبراز الخطوات التى خطاها الإنسان عموما من الخشونة الهمجية إلى تهذيب زماننا الحاضر، إن كتابة التاريخ على هذا النحو يعنى كتابة تاريخ العقل أو الفكر ، فجميع التغيرات السياسية والاجتماعية المتعاقبة التى تقدم بها العالم إنما هى تغيرات فى الفكر[٣١] وهذا يعنى ببساطة أن ڤولتير يرى أن العقل والفكر الإنسانيين هما ما يقودا التقدم الإنسان ويدفعان الحضارة الإنسانية إلى الأمام.

وقد بلغ من إيمان ڤولتير بحتمية التقدم الإنسانى قوله إنه يمكننا أن نعتقد أن العقل والصناعة سوف يتقدمان أكثر فأكثر وأن الفنون المفيدة ستتحسن وأن المفاسد التى حلت بالإنسان سوف تختفى بالتدريج بين أولئك الذين يحكمون الأمم، وأن الفلسفة بعد انتشارها فى العالم ستقدم العزاء للطبيعة البشرية عن الكوارث التى ستعانيها فى العصور كلها[٣٢].

لقد كان ڤولتير يكتب هذه الرؤية عن التاريخ الإنسانى وفى ذهنه دائما ما كتبه بوسويه عن التاريخ العام للإنسانية من منظورر لاهوتى حيث انتقده انتقادا لاذعا؛ إذ ليس – الذى قدمه بوسويه – تاريخا عالميا ذلك الذى حصر التاريخ العام للبشرية فى أربعة أو خمسة شعوب وتجاهل تماما شعوب الشرق ذات

الحضارات المجيدة كالصين والهند وفارس وبابل وآشور ومصر[٣٣] وقد دعا ڤولتير إلى إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوروبى فى العصر القديم والوسيط واعتبر أن أزهى عصور التاريخ الأوروبى تتمثل فى فترات أربع هى : التاريخ اليونانى القديم والتاريخ الرومانى إبان ازدهار حضارة روما ثم عصر النهضة وأخيرا عصر التنوير. وبالطبع فإنه يرى أن الأخير أكثر استنارة ذلك أن معيار التقييم لديه ـ كما سبق وأشرنا ـ فى سيادة العقل؛ فحيث يكون العقل قادرا على طرد ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب يكون التقدم الإنسانى نحو الكمال[٣٤] ومن هنا اعتبر ڤولتير أن أكثر عصور التاريخ الأوروبى تدهورا وركودا هو العصر الوسيط؛ حيث الحروب التى أثارها التعصب الأعمى من الباباوات ورجال الكنيسة وحيث الفظائع المشينة التى تولدت عن تلك الحروب.. وكانت الأحقاد متحكمة والأهواء سائدة ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل[٣٥].

على هذا النحو انتقد ڤولتير بوسويه وأتباع نظرية العناية الإلهية فى تفسير التاريخ، فقد أزال الغايات النهائية كلها واعتبر أن العناية الإلهية لا تؤدى أى دور على مسرحه التاريخى. إن ڤولتير لم يهتم إلا بالتسلسل السببى للأحداث وبالدوافع المباشرة للناس، وكان تفسيره للتاريخ منحصرا فى اكتشاف هذه الأسباب فى ضوء اعتقاده بأن الأحداث التاريخية قد

تقررها المصادفة عندما لا يوجهها عقل الإنسان توجيها واعيا[٣٦].

والخلاصة عند ڤولتير أن الله قد خلق العالم وفقا لقوانين ثابتة لا علاقة لها بأفعال الإنسان من خير أو شر، وأن الله قد منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين؛ ومن ثم فإن التاريخ لا يسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما يسير بمقتضى العقل البشرى نحو الأفضل والأحسن والتقدم البشرى إنما يقوده العقل الإنسانى، وهذا التقدم يعنى انتصار قوى النور والعقلانية على الظلام، ومن هنا فإن القرن الثامن عشر وهو القرن الذى عاش فيه ڤولتير هو أكثر القرون استنارة وتقدما بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة وبفضل الإنجازات التى تحققت على الصعيد العلمى من جهة أخرى[٣٧] أما بشأن المستقبل فهو سيكون أفضل ، إذ ليس بوسع الإنسان إلا أن يتفاءل إذ من المؤكد أنه سينجح بفضل سيطرة العقل فى السير خطوات أبعد فى سلم الارتقاء والتقدم وحتى إذا ما حدث أى انحراف فى تطور الإنسانية فى أية لحظة، فإن طبيعة العقل الإنسانى تضمن التقدم فى الحضارة.

(جـ) كوندرسيه يؤكد نظرية التقدم فى التفسير التاريخى:

لقد عاصر كوندرسيه ڤولتير وكان صديقا له وهو لم يكن مجرد فيلسوف للتاريخ ، بل كان من الموسوعيين فى عصره حيث كان عالما رياضيا وسياسيا ومؤرخا وعالم اجتماع فى ذات الوقت.

وبالطبع فإن موقف كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤م) من المسيحية ونظرية العناية الإلهية لم يختلف عن موقف ڤولتير أو ديدرو أو أى من فلاسفة عصره من الموسوعيين المناصرين للعقل وللعلم والمؤمنين بأن التقدم الحضارى يصنعه الإنسان بعقله وبعلومه.

ومن ثم كان من المتفائلين بمستقبل التقدم الإنسانى رغم أنه هو نفسه قد عانى فى عصر الثورة الفرنسية فقد كتب كتابه الذى عرض فيه لنواحى تقدم العقلية البشرية فى أثناء الثورة الفرنسية حينما كان سجينا ينتظر إعدامه، وكأنه أخذ يحلم ويمنى نفسه بمستقبل مثالى يختفى فيه الطغاة وأرقاؤهم كما يختفى القساوسة وأذنابهم، مستقبل يخضع الاستمتاع بالحياة والحرية والتماس أسباب السعادة لسلطان العقل[٣٨].

لقد قدم كوندرسيه لوحته الشاملة لتاريخ العالم من هذا المنظور الذى يعتبر أن تاريخ الإنسانية كلها إنما هو لوحة تاريخية لتقدم العقل الإنسانى.

لقد ميز كوندرسيه عشر مراحل من مراحل التقدم الحضارى للإنسانية واللافت للنظر فى تمييز كوندرسيه بين هذه المراحل أنه لم يقدمها من زاوية التغييرات السياسية الكبرى التى طرأت على التاريخ الإنسانى، وإنما من زاوية التقدم فى المعرفة الإنسانية[٣٩] فالمرحلة الأولى هى مرحلة المجتمعات البدائية التى اجتمع فيها الأفراد على هيئة عشائر وقبائل وقد تكونت لدى الإنسان فى هذه المرحلة مفاهيم بدائية عن الكون والسياسة والأخلاق والحياة الاجتماعية والصحية وتلتها مرحلة العصر الرعوى حيث استأنس الإنسان الحيوان لتحسين طرق معيشته وظهرت لديه بعض الحرف والصناعات ، أما المرحلة الثالثة فهى مرحلة العصر الزراعى واختراع الكتابة، فقد ابتكر الإنسان بعض الأدوات الزراعية لتحسين الزراعة فى الوقت الذى بدأ فيه النظام الإقطاعى ونشأة نظام الرق نتيجة الاستقرار فى الأرض ونظرا لحاجة المزارعين لتصريف منتجاتهم نشأت المدن ونشأت بعض العلوم المرتبطة بالزراعة كالمساحة والحساب وكان لا بد من اختراع التدوين الذى كان مقصورا فى البداية على الكهان[٤٠].

أما المرحلة الرابعة؛ فهى المرحلة الإغريقية حيث انتقل البشر من عصر التدوين إلى عصر تقسيم العلوم على يد أرسطو بعد أن نشأت الرياضيات على يد فيثاغورس وتدعمت فكرة الأمية

فى فهم الطبيعة على يد ديمقريطس وكان لهذا العصر عموما وفلاسفته وأبرزهم سقراط وأفلاطون وأرسطو إسهامات جوهرية فى إبداع العلوم عموما وكذلك فى الأدب والمسرح والفنون الجميلة. أما المرحلة الخامسة؛ فتتقدم فيها المعرفة الإنسانية منذ تقسيم العلوم على يد أرسطو حتى تقع فى الظلامية وتتدهور تحت الحكم الرومانى. أما المرحلة السادسة؛ فهى العصور المظلمة التى تستمر حتى زمن الحروب والحملات الصليبية فى أوروبا، وإن كانت فى الشرق عصور حمل فيها المسلمون تراث اليونان وتقدمت على أيديهم بعض العلوم وكان ذلك كافيا ـ فى رأى كوندرسيه ـ لتنبيه أوروبا من غفلتها وإن لم يحل ذلك دون عودة المسلمين إلى غفوتهم. أما المرحلة السابعة فيبدأ منها بعث العلوم مرة أخرى واختراع الطباعة ونشأة الجامعات فى أوروبا. أما المرحلة الثامنة؛ فهى تبدأ من حيث انتهت المرحلة السابقة من اختراع الطباعة وتطور هذا الاختراع وبداية بعث الفكر الحر المتمثل فى حركة الإصلاح الدينى مما مهد لظهور المرحلة التاسعة التى يؤرخ لها بظهور بيكون وجاليليو وديكارت وهم الذين حملوا راية التجديد فى المناهج التجريبية والرياضية، واستمر معهم وبعدهم التقدم خلال القرن السابع عشر، وصولا إلى القرن الثامن عشر الذى يمثل التقدم فيه فى شخصيات ڤولتير ومونتسكيو واشتعل لهيب الثورتين الأمريكية والفرنسية ومن ثم انتشرت أفكار المساواة والحرية(٤١)

أما المرحلة العاشرة فهى المستقبل الذى يرى كوندرسيه أنه سيكون أكثر تقدما، إذ إنه - قياسا على ما حدث في الماضى من التطور والتقدم البشرى - فإن هذا التقدم لا بد أن يستمر فى المستقبل إلى ما لا نهاية، إذ إنه على حد تعبير كوندرسيه - «قابلية الكمال.. يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة» والطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود، فهى تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسلة لا سبيل إلى فصم عراها، وكما أننا نشاهد التقدم فى الفن، هناك تقدم نحو الأخوة بين الأمم ويمكن تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه النقاط المهمة الثلاث: القضاء على التفاوتات وعدم المساواة بين الأمم. تقدم المساواة بين ظهرانى شعب واحد، وأخيرا بلوغ الإنسان حد الكمال[٤٢].

إن دراسة التاريخ الإنسانى فى نظر كوندرسيه تفيدنا من زاويتين مهمتين ، أولاهما أنها تمكننا من إثبات حقيقة التقدم، وثانيتهما : أنها تمكننا من تجديد اتجاه هذا التقدم فى المستقبل وبذلك يكون فى وسعنا تشريع وتيرة هذا التقدم[٤٣].

ولا شك أن هذا الأمر الثانى هو من الفوائد المهمة من دراسة التاريخ من زاوية فلسفية بوجه عام حيث لا يقتصر دور الفيلسوف على قراءة الحاضر من خلال الماضى، بل الاستفادة من قراءتهما معا فى التنبؤ بصورة المستقبل.

هوامش الفصل الثالث

(١) انظر، ملامح هذه النظرية الجديدة التى قدمناها فى تفسير التاريخ فى ما كتبناه فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم ، تحت عنوان «الدور الحضارى للفلسفة» منذ الطبعة الأولى بدار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٨م، ص ٥ ومابعدها، وكذلك فى الطبعات التالية لهذا الكتاب.

(٢) انظر: د. أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه ، ص ١٤٣

(٣) نفسه، ص ١٤٤

(٤) نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦

(٥) نفسه، ص ١٤٦

(٦) انظر: كتابنا السابق الإشارة إليه: فلاسفة أيقظوا العالم ، ص ١٩٤ ـ ١٩٦ وراجع: مقدمة ابن خلدون: تحقيق د. على عبد الواحد وافى، طبعة دارالشعب، بدون تاريخ، الباب الثالث ـ ف ١٠، ف ١١، ف ١٢، ف ١٣، ص ١٤٩ ـ ١٥١

(٧) المقدمة: ص ٣٦

وانظر كتابنا: فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها، سبق الإشارة إليه، ص ٤٣ ـ ٤٥

(٨) د. أحمد صبحى، نفس المرجع السابق، ص ١٥٩

(٩) نفسه، ص ١٦٠

(١٠) نفسه، ص ١٦٠

(١١) راجع هنا ماكتبه د. أحمد صبحى عن نظرية فيكو فى التعاقب الدورى للحضارات فى نفس المرجع السابق الرشارة إليه، ص ١٦٠ ـ ١٦٥

(١٢) انظر : د. أحمد صبحى، نفس المرجع ، ص ١٦٦ ـ١٦٧

راجع كتابنا : من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ، سبق الإشارة إليه، ص ٨٢ ـ ١٠٦

(١٣) انظر : ألبان ديدجرى، التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبى ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، نشرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ الألف كتاب الثانى، الجزء الأول ـ الطبعة الثانية ١٩٩٦م، ص ١٨٠

(١٤) د. أحمد صبحى ، نفس المرجع السابق، ص ١٦٨

(١٥) انظر نفس المرجع السابق، ص ١٦٨ ـ ١٦٩

(١٦) هونشو: علم التاريخ، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليه ، ص ٢٧

(١٧) انظر ألبان ديدجرى، نفس المرجع السابق، ص ١٨٦ ـ ١٨٧

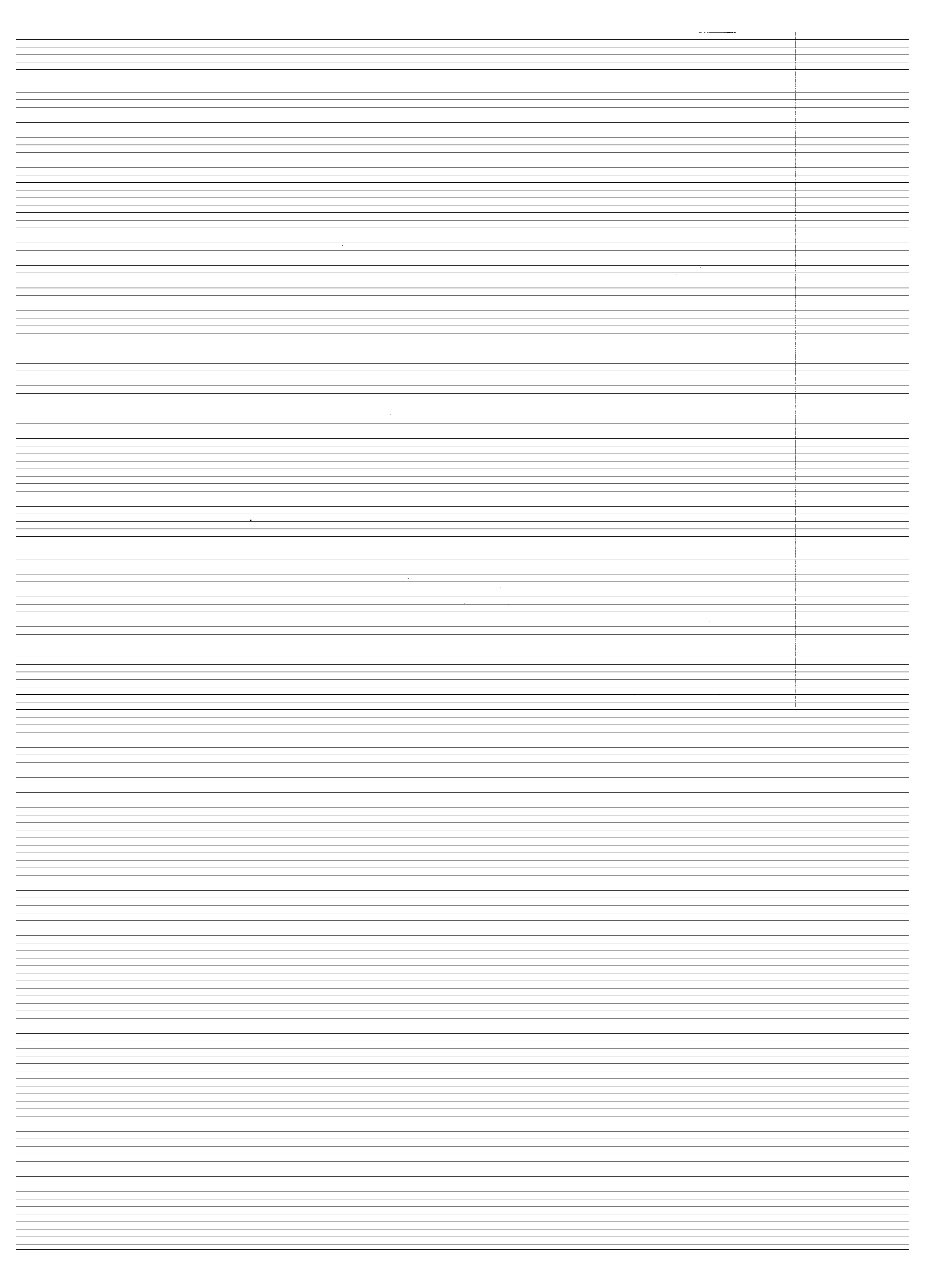
(١٨) نقلا عن نفس المرجع السابق، ص ١٨٧

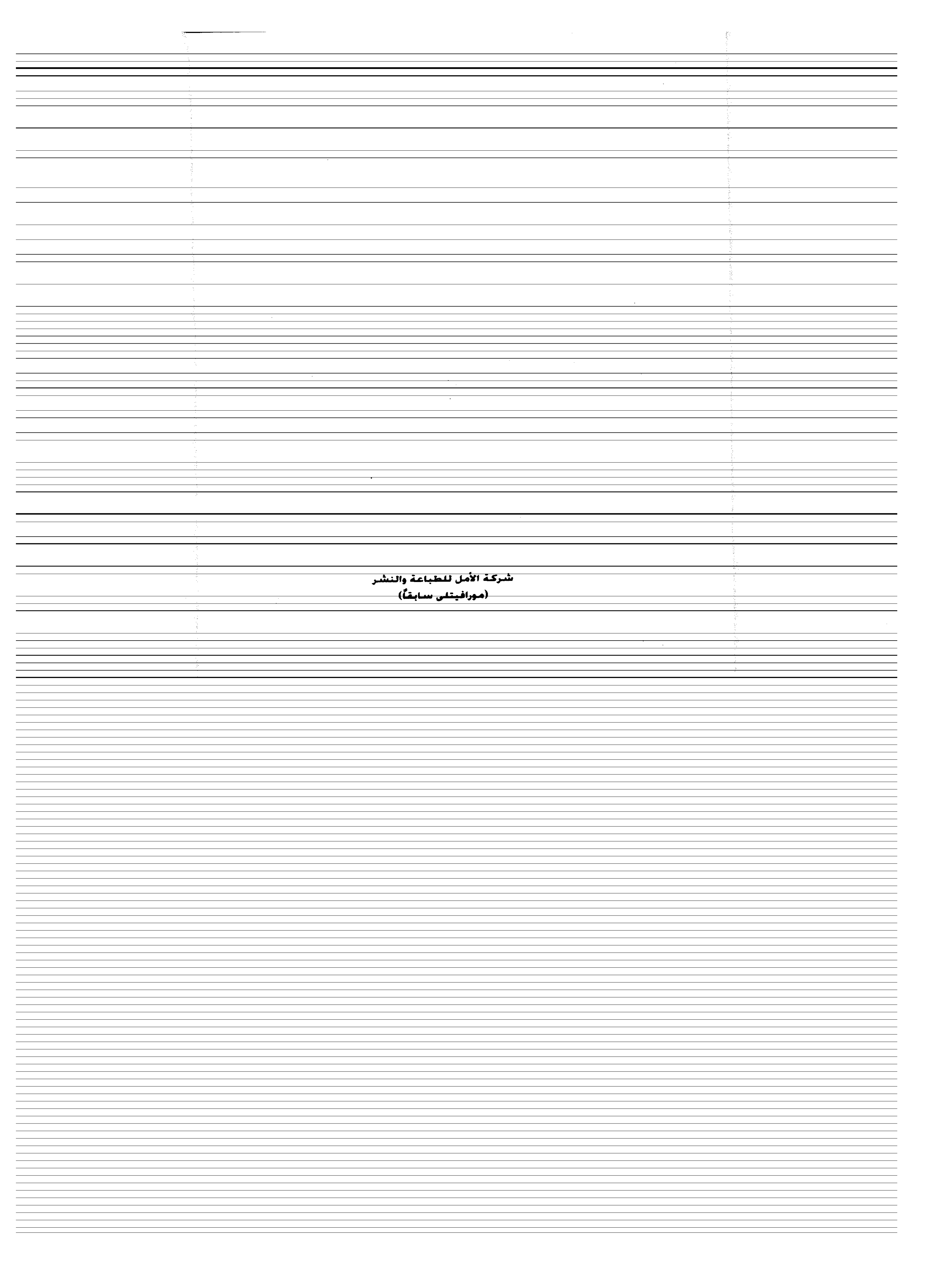
(١٩) نقلا عن : د. أحمد صبحى، نفس المرجع السابق، ص ١٧٢

(٢٠) نقلا عن: آلبان ديدجرى، نفس المرجع السابق، ص ١٨٨
(٢١) نقلا عن: نفس المرجع، ص ١٨٨
(٢٢) انظر كولنجوود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٦٨م، ص ١٠٨ ـ ١٠٩
(٢٣) ج. ب. بيرى ، فكرة التقدم، ترجمة عارف حذيفة، منشورات وزارة الثقافة سوريا ـ دمشق، ١٩٨٨م ، ص ٣٤
(٢٤) نفسه، ص ٣٦
(٢٥) انظر: كتابنا: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص ٧٢ ـ ٧٤
(٢٦) انظر نفس المرجع السابق، ص ٧٧ ـ ٧٨ وكذلك: كتاب بيرى السابق الإشارة إليه، ص٤٧
(٢٧) نقلا عن: بيرى: نفس المرجع السابق، ص ٤٢ ـ ٤٣
(٢٨) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ١٤٨
(٢٩) بيرى، نفس المرجع السابق، ١٤٨
(٢٩) بيرى، نفس المرجع السابق، ١٤٨
(٣٠) نفسه، ص ١٥٠
(٣١) نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥١
(٣٢) نقلا عن: نفس المرجع السابق، ص ١٥١
(٣٣) د. أحمد صبحى: فى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه ، ص ١٨١
(٣٤) نفسه
(٣٥) نفسه، ص ١٨٢
(٣٦) بيرى، نفس المرجع السابق، ص ١٥٣
(٣٧) د. أحمد صبحى، نفس المرجع السابق، ١٨٤ ـ ١٨٥
(٣٨) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص ١٥٣
(٣٩) بيرى، نفس المرجع السابق، ص ١٩٨
(٤٠) انظر: بيرى، نفس المرجع السابق، ص ١٩٨. ود.أحمد صبحى، نفس المرجع السابق ، ص١٨٧
(٤١) انظر: أحمد صبحى، نفس المرجع السابق ص ١٨٩ ـ ١٩٠
وكذلك: بيرى، نفس المرجع السابق، ص ١٩٨
(٤٢) نقلا عن: آلبان ديدجرى، نفس المرجع السابق، سبق الإشارة إليه (الجزء الثانى) ص ٣٦
(٤٣) بيرى، نفس المرجع السابق، ص ٢٠٠

الفهرس

الفصل الثالث : نماذج من النظريات الفلسفية فى تفسير التاريخ





شركة الأمل للطباعة والنشر
(مورافيتلي سابقاً)